



al-Aʿraj al-Husayni ʿAmid al-Din
Munyat al-labib



علينا إلقاء الأصول وعليكم بالتفريع

هذا الكتاب المستطاب المشتمل من علم الأصول على العجب العجاب من تصنيف سيدنا أسوة العلماء والفقهاء المحقق عميد الملة والدين
وقدوة علماء الأصول مولانا السيد عميد الدين عبد المطلب بن عبد الله الأعرج الحسيني طاب ثراه وجعل الجنة مثواه

المسمّى بمنية اللبيب في شرح التهذيب

بتصحيح الفاضل النحرير والحبر الخبير المهذب المجتهد والعالم المسند
وبسعي السيد ذي المعالي السنية والمكارم الجلية المولوي السيد حسين رضا صاحب

قد طبع في مطبع رياض الرضا الواقع في لكهنؤ

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله اللهم اني احمدك حمدا لا يقدر حصره ولا يحصر قدره ولا ينسى ذكره ولا يطوى نشره ولا ينتهي
عدده ولا ينقضي امده واشهد ان لا اله الا الله شهادة موجبة لجزيل الاجر سالبة لتثقيل الوزر جالبة
لغزير الثواب خالية من الشك والارتياب وصلى الله على سيد المرسلين وخاتم النبيين محمد المصطفى وعلى آله
وعترته الطاهرين صلوة ممتدة الى يوم الدين **وبعد** فان الالتفات الى علم اصول الفقه وصرف الهمة الى عرفانه وامعان النظر فيه
والبحث عن اقسامه وافنانه وبذل الوسع والطاقة في ايضاحه وبيانه من الامور الواجبة والفروض اللازمة اذ يتعذر
بدونه امتثال الاوامر الالهية واستعمال القوانين الشرعية وكان شيخنا الاعظم ورئيسنا المعظم افضل العلماء على
الاطلاق واكمل الفضلاء في الآفاق قدوة ارباب التدقيق مرجع اولي التنقيب والتحقيق اعلم المتاخرين لسان
المتقدمين حجة الله على العالمين جمال الملة والحق والدين سديد الاسلام والمسلمين ابو منصور الحسن بن مطهر الحلي
قدس الله نفسه ونور رمسه انار الله برهانه واعلى شانه ورفع في الجنان مكانه قد صنف في هذا العلم كتبا كثيرة مختصرات
ومطولات وكان اقلها حجما واكثرها علما واحسنها ترتيبا ونظما كتابه المسمى **بتهذيب الاصول**
فانه قد اشتمل على الحاصل من المحصول واحتوى على النهاية من علم الاصول لكنه لغزارة علمه وبرازة حجمه يحتاج
الناظر فيه الى الشرح والتنبيه فحببت ان املي عليه شرحا موضحا للمسائل مقررا للدلائل مهذبا للقواعد مشيدا للمقاصد
من غير تطويل يفضي الى الملل وتقليل يوجب الاهمال والخلل فوضعت هذا الكتاب المسمى **بمنية اللبيب**
في شرح التهذيب راجيا من الله حسن التوفيق والهداية الى سواء الطريق وهو حسبنا الله ونعم الوكيل **قال** المص
بعد الخطبة ورتبت هذا الكتاب على مقاصد **الاول** في المقدمات وفيه فصول **الاول** في مباحث تصور
المركب يستلزم تصور مفرداته لا مطلقا بل من حيث هي صالحة للتركيب **اقول** المقاصد جمع مقصد وهو موضع
القصد والمقدمات جمع مقدمة والمقدمة عبارة عن قضية جعلت جزء قياس او حجة والمراد بها ههنا ما يجب
تقديمه من المباحث قبل الخوض في مسائل الكتاب والفصول جمع فصل وهو لغة القطع ويطلق على المميز الذاتي والمراد

ههنا ما يفصل المباحث بعضها عن بعض اذا تقرر هذا فنقول كل طالب لامر من الامور يجب ان يكون متصورا
له ولو باعتبار ما فان طلب ما ليس متصورا اصلا محال وان يكون متصورا لغايته والا لكان طلبه عبثا ولهذا ابتدا المصنف
بتعريف هذا العلم ثم ذكر غايته اعني الغرض المطلوب منه وانما قدم الاول على الثاني لتقدم ذي الغاية عليها في الوجود
الخارجي ولانها وان كانت الغاية متقدمة على ذي الغاية في الوجود الذهني ولان العلم بالغاية من حيث انها
غاية لشيء معين انما يتحقق بعد العلم بذلك الشيء ايضا ولما كان اصول الفقه مركبا من الاصول والفقه وهما جزءان
المادي ومن اضافة الاول الى الثاني وهو جزءه الصوري مهد قاعدة كلية لكل مركب وهي ان تصوره اي حصول صورته
في العقل مستلزم لتصور اجزائه لا مطلقا اي لا من كل وجه بل من حيث صلاحيتها للتركيب كالنجار مثلا اذا
تصور الكرسي وجب ان يتصور اجزاءه من الخشب والحديد لا من كل وجه بحيث يعلم كونهما مركبين من المادة
والصورة او الجواهر المفردة او كونهما قديمين او حادثين بل من حيث صلاحيتهما للتركيب والتاليف وهذا المدعى
اعني استلزام تصور المركب تصور اجزائه ظاهر لان حصول المركب في العقل منفكا عن اجزائه محال لاستحالة
تحقق الكل بدون جزئه بالضرورة قيل عليه ان اريد بتصور المركب التصور التام استلزم تصور اجزائه كذلك ولم
يكف تصورها من الوجه المذكور وحده وان اريد التصور مطلقا ولو بوجه ما لا يستلزم تصور شيء
من اجزائه فضلا عن تصورها اجمع من الوجه المذكور واجيب بان ههنا قسما اخر هو المراد وهو تصور المركب من
حيث التركيب فانه يستلزم تصور اجزائه من هذه الحيثية **قال** قدس الله روحه فالاصول لغة ما يبتنى عليها غيرها وعرفا
الادلة والفقه لغة الفهم وعرفا العلم بالاحكام الشرعية الفرعية المستدل على اعيانها بحيث لا يعلم كونها من الدين ضرورة
فخرج العلم بالذات والصفات والاحكام العقلية وكون الاجماع وخبر الواحد ونظائرهما وعلم المقلد والاصول الضرورية كالصلوة
والزكوة **اقول** لما ذكر ان تصور المركب يستلزم تصور مفرداته وكان اصول الفقه مركبا من الاجزاء الثلاثة المذكورة اشار
الى تعريف كل واحد منها على ترتيبها فالاصول لغة ما يبتنى عليها غيرها وفي عرف الاصوليين عبارة عن الادلة لابتناء العلم بالمدلولات عليها
واما الفقه فهو بحسب الوضع اللغوي عبارة عن الفهم قال الله تعالى فهم لا يفقهون اي لا يفهمون وقال ولكن لا تفقهون تسبيحهم
اي لا تفهمونه والفهم قيل هو العلم وقيل هو جودة الذهن من حيث استعداده لاكتساب المطالب فيضعف الاول بصدق
الفهم على العامي الفطن دون العلم عليه اما في عرف الاصوليين فهو عبارة عن العلم بالاحكام الشرعية الفرعية
المستدل على اعيانها بحيث لا يعلم كونها من الدين ضرورة فالعلم كالجنس يشترك فيه جميع العلوم وتقييده بتعلقه
بالاحكام يخرج العلم المتعلق بالذات والصفات الحقيقية وتقييد الاحكام بالشرعية يخرج العلم المتعلق بالاحكام العقلية

كالتماثل والاختلاف والحسن والقبح عند من يجعلهما عقليين وتقييدها بالفرعية يخرج العلم المتعلق بالاحكام الشرعية الاصولية ككون الاجماع وخبر الواحد ونظايرهما كالقياس والاستصحاب والاستحسان حجة وتقييدها بكونها مستدلا على اعيانها يخرج علم المقلد فانه يعلم كثيرا من الاحكام الشرعية الفرعية لكن لا بالاستدلال على اعيانها بل من حيث ان المفتي افتاه به وكلما افتاه المفتي به فهو حكم الله تعالى في حقه فلهذا لا يسمى علمه فقها وتقييدها بكونها بحيث لا يعلم كونها من الدين ضرورة يخرج العلم المتعلق بالاصول الفروعية كوجوب الصلوة والزكوة وتحريم الخمر والميتة فانها اشتهرت في الدين حتى صارت معلومة الثبوت من دين الاسلام بالضرورة ولكن في الاثبات انما يصلح الاستدلال عليها فيه نظر لعدم خروج علم المقلد بما ذكر من القيد فان الاحكام المتعلق للمقلد يستدل المجتهد على اعيانها فيصدق عليه الحد المذكور فانها احكام شرعية فرعية يستدل على اعيانها وان كان المستدل غيره ويدخل ايضا في هذا الحد علم واجب الوجود تعالى وعلم الملائكة عليهم وعلم النبي صلى الله عليه واله بالاحكام المتلقاة من الوحي بهذا الوجه المذكور فاذن هذا الحد غير مطرد ولو قيد فيه حصول العلم بتلك الاحكام بالاستدلال كما فعله جماعة من المتاخرين اندفع النقض المذكور بعلم واجب الوجود وعلم الملائكة والنبي وعلم المقلد ايضا الا ان يقال المقلد ايضا يستدل على عين كل حكم بعلمه بتقليده اذ افتى المفتي كلما افتاه المفتي فهو حكم الله تعالى في حقه وانما كانت صادقة لا اشكال له في الكل **قال** قدس الله سره وظنية الطريق لا تنافي علمية الحكم **اقول** هذا جواب سوال يورد على حد الفقه المذكور وتقرير السؤال ان يقال ان الفقه من باب الظنون لان اكثره ظني لكونه ثابتا بخبر الواحد والقياس والاستصحاب انما تفيد الظن فكيف يجعل جنسه العلم مع المباينة بين العلم والظن والجواب المنع من كونه من باب الظنون بل هو معلوم والظن واقع في طريقه وذلك لان المجتهد اذا غلب على ظنه حكم شرعي بما وجد في الطرق الشرعية حصل عنده مقدمتان قطعيتان احديهما ان الحكم المظنون لي مظنون الثبوت بالطريق الشرعي فهي مقدمة وجدانية فان حصول الظن المظنون معلوم له بالوجدان والثانية ان كل مظنون الثبوت بالطريق الشرعي يجب العمل به وهذه مقدمة اجماعية فان الاجماع واقع على وجوب العمل بالظن الحاصل من الطريق الشرعي وهما ينتجان وجوب العمل بذلك الحكم فقد ظهر ان الحكم معلوم والظن واقع في طريقه لانه من تصورات المقدمتين لا من النسبة الحكمية فان قلت نتيجة هذا القياس المركب من هاتين المقدمتين انما هو وجوب العمل بالحكم قطعا وذلك لا يستلزم كون الحكم معلوما والنزاع انما هو فيه قلت المراد بكون الحكم معلوما كون وجوب العمل به معلوما **قال** قدس الله روحه وليس المراد منه العلم بالجميع فعلا بل قوة قريبة منه **اقول** هذا الجواب بسوال آخر يورد على حد الفقه المذكور ايضا وتقرير السوال ان يقال المراد بالاحكام في قولكم الفقه هو العلم بالاحكام ان كان بعض الاحكام لم يطرد بل يصدق الحد بدون المحدود في المقلد اذا علم بعض الاحكام الشرعية بالاستدلال على عينه فانه لا يكون بذلك فقيها مع صدق الحد المذكور عليه وان كان المراد جميع الاحكام لم ينعكس بل يصدق المحدود بدون الحد فان كثيرا من الفقهاء لا يحيطون علما بجميع الاحكام الشرعية الفرعية حتى ان مالكا

سئل عن أربعين مسألة فقال في ستة وثلاثين منها لا أدري والجواب أنا نختار القسم الثاني وعدم الانعكاس
إنما يلزم على تقدير أن يراد العلم بالجميع بالفعل وليس ذلك مرادا وأما على تقدير أن يراد العلم بالجميع بالقوة القريبة من
الفعل بحيث يكون متمكنا من استخراج الأحكام الشرعية من أدلتها الشرعية وهو الواقع فإن الانعكاس ثابت **قال** وإضافة اسم
المعنى تفيد اختصاص المضاف بالمضاف إليه **أقول** لما فرغ من تعريف جزئي أصول الفقه اللذين أعني الأصول والفقه شرع
في تعريف جزئه الصوري وهو إضافة الأول منهما إلى الثاني واعلم أن الاسم ينقسم إلى اسم العين وهو ما لمسماه جثة كرجل
وفرس وإلى اسم المعنى وهو ما ليس لمسماه جثة كعلم وظن وكل منهما ينقسم إلى اسم غير صفة
كما ذكرناه في المثال فيهما وإلى اسم صفة كقائم وراكب
في الأول وصادق وكاذب في الثاني إذا تقرر هذا فنقول المصنف قدس الله روحه أشار إلى تعريف الإضافة المذكورة بتعريف مطلق
إضافة اسم المعنى إلى شيء ما لاندراج هذه الإضافة التي هي جزء أصول الفقه تحتها لكون الأصول من أسماء المعاني وهي فرد من
أفرادها تخصصت باعتبار تخصيص متعلقيها أعني المضاف وهو الأصول والمضاف إليه وهو الفقه وعن بغايتها وهي إفادتها
تخصيص المضاف بالمضاف إليه وينبغي التقييد بقولنا في المعنى الذي عينت له لفظة المضاف كما ذكره فخر الدين الرازي في
المحصول فإنا إذا قلنا مكتوب زيد لم يكن المكتوب مختصا بزيد في كونه مكتوبا له فقط لا في كونه محسوسا ولا منظورا إليه ولا
غير ذلك مما يظهر مشاركة غيره له فيه وحينئذ نقول إضافة الأصول إلى الفقه تفيد اختصاص الأصول بالفقه في كونها أصولا له
قال قدس الله روحه أصول الفقه مجموع طرق الفقه على الإجمال وكيفية الاستدلال بها وكيفية حال المستدل بها **أقول**
لما فرغ من تعريف أجزاء أصول الفقه شرع في تعريف نفسه ولما كانت الفاء موضوعة للتعقيب كان قوله فأصول الفقه
يشعر بلزوم تعريفه لما ذكره أولا من تعريف الأجزاء وقوله مجموع طرق الفقه احتراز من الطريق الواحد من طرق الفقه فإنه وإن
كان من أصول الفقه إلا أنه ليس إياه ضرورة تحقق المغايرة بين الشيء وجزئه وطرق الفقه تشمل الأدلة والأمارات وقوله على
الإجمال معناه كون تلك الأدلة أدلة في الجملة من غير اعتبار كونها أدلة في الصورة المخصوصة المعينة فإنا إذا قلنا إن
الإجماع حجة مثلا لا نريد أنه حجة في المسألة الفلانية وأنه واجب في المسألة الفلانية فإن ذلك ليس من أصول الفقه وقوله وكيفية الاستدلال
بها يريد بها الشرائط التي يصح معها الاستدلال بتلك الطرق مثل كونها سالمة عن المعارض أو راجحة عليه وقوله حال
المستدل بها أراد به البحث عن المفتي والمستفتي والاجتهاد وأحكام المجتهدين فإن الطالب لحكم الله تعالى إن كان عاميا وجب
عليه الاستفتاء وإن كان عالما وجب عليه الاجتهاد **قال** ورسمه باعتبار العلمية العلم بالقواعد التي تستنبط منها الأحكام الشرعية الفرعية
أقول لفظ أصول الفقه مركب إضافي من الأصول والفقه وكل واحد من جزئيه قد وضع في اللغة لمعنى واستعمل في العرف

في معنى آخر كما تقدم بيانه ثم إن مجموع هذين اللفظين صار علماً على علم مخصوص فصار لهذا العلم بهذا الاعتبار تعريفان أحدهما بحسب الإضافة والتركيب وهو يتوقف على معرفة معاني الأجزاء التي تركب منها لأنه مما ألف من تعريفات أجزائه لاستحالة معرفة المركب بدون معرفة أجزائه وقد تقدم ذلك والثاني باعتبار كون هذين اللفظين علماً على هذا العلم وهذا لا التفات فيه إلى الأجزاء من حيث دلالتها على ما وضعت له لغة وعرفاً وإنما الالتفات فيه إلى الاستعمال الطارئ وهو كونه علماً على العلم المخصوص إذا عرفت هذا فنقول رسم العلم بهذا الاعتبار أعني باعتبار كون مجموع لفظي أصول الفقه علماً على ما ذكره المصنف هو العلم بالقواعد التي تستنبط منها الأحكام الشرعية الفرعية فقولنا العلم جنس وتقييده بالقواعد يخرج العلم المتعلق بغيرها والمراد بالقواعد الأمور الكلية التي يبتني عليها غيرها وقوله التي تستنبط منها الأحكام يخرج العلم بالقواعد التي تستنبط منها معرفة الماهيات والصفات وتقييد الأحكام بالشرعية ليخرج القواعد التي يستنبط منها الأحكام العقلية وتقييدها بالفرعية يخرج القواعد التي يستنبط منها الأحكام الشرعية الأصلية مثل كون الإجماع حجة وجعل المصنف هذا التعريف رسماً لهذا العلم لأن تعريفه بالجنس والعوارض الخارجة عنه فإن قلت هذا الرسم ليس باعتبار العلمية فإنه صادق على العلم وإن لم يعتبر صدق لفظ أصول الفقه عليه باعتبار العلمية أو غيرها بل إن فرضنا عدم كونه علماً فهو رسم باعتبار ما قلت المراد بقوله باعتبار العلمية رسم من غير التفات إلى مدلول اللفظين المضاف أحدهما إلى الآخر أعني أصول الفقه لا بحسب اللغة ولا بحسب العرف بل رسمه من حيث هو مسمى بأصول الفقه وحينئذ لا ينافي ذلك كون الرسم باعتبار العلمية **قال** قدس الله روحه ومعرفته واجبة على الكفاية لتوقف العلم بالأحكام الواجبة كذلك عليه **أقول** معرفة هذا العلم واجبة ووجوبها على الكفاية بمعنى أن الشارع تعلق غرضه بتحصيله لا من مباشر بعينه فإذا أتى بها بعض المكلفين سقط عن الباقين أما كونها واجبة في الجملة فلأنه قد ثبت في علم الكلام وجوب التكليف ووجوب العلم التصديقي بما وقع التكليف به أعني الأحكام الشرعية وذلك لا يتم إلا بهذا العلم إذ العلم التصديقي بالأحكام إنما يستفاد من أدلتها وهي إنما تبين في هذا العلم وما لا يتم الواجب المطلق إلا به فهو واجب وإلا لزم خروج الواجب المطلق عن كونه واجباً مطلقاً أو تكليف ما لا يطاق وكلاهما محال وأما كون وجوبها على الكفاية فلأن ما لأجله وجبت معرفة هذا العلم هو الفقه ووجوبه إنما هو على الكفاية فيكون هذا أولى بكونه على الكفاية لأنه تابع والتابع لا يكون أشد من متبوعه **قال** قدس الله روحه ومرتبته بعد علم الكلام واللغة والنحو **أقول** أما تأخر هذا العلم عن علم الكلام فلأن هذا العلم يبحث عن أدلة الأحكام الشرعية وكونها مفيدة لها شرعاً وذلك متوقف على معرفة الله تعالى فإن معرفة الحكم الشرعي بدون معرفة الشارع محال وعلى معرفة صفاته من كونه قادراً مريداً مرسلاً للرسل وعلى صدق الرسول وعصمته وذلك إنما يتبين في علم الكلام إذ هو المتكفل ببيان هذه الأصول فلا جرم كان هذا العلم متوقفاً على علم الكلام فكان بعده وأما تأخره عن اللغة والنحو فلأن الأدلة الشرعية التي يبحث عنها في هذا العلم إنما يستفاد من الكتاب والسنة وهما عربيان فيتوقف معرفتهما

على معرفة اللغة العربية وعلى معرفة النحو لاختلاف معانى اللفظ الواحد العربي عند اختلاف حركاته الاعرابية كما
تقول ما احسن زيدا وما احسن زيد وما احسن زيد فان الاول تعجب ومعناه شئ احسن زيدا والثاني نفي ومعناه ما صار زيد احسن والثالث
استفهام ومعناه اى خلق من خلق الله احسن زيد او اى عضو من اعضاء زيد احسن ودلالة هذه الحركات على هذه المعاني انما تستفاد
من علم النحو فكان هذا العلم متاخرا عن اللغة والنحو ايضا واعلم انا لا نريد بتاخر هذا العلم عن هذه العلوم انه متاخر عن جميع
مسائل كل علم من هذه العلوم بل على ما يتوقف عليه منها خاصة فان المتكلم يبحث مثلا عن الاعراض هل هي باقية ام لا وهل اللون
البسيط عبارة من السواد والبياض خاصة او عنهما وعن الخضرة والحمرة والصفرة وهل يجوز خلو الجسم من اللون والطعم والرائحة ام لا
ولا تعلق لهذا العلم بهذه المسائل وامثالها اصلا فلا يكون متاخرا عنها **قال** قدس الله روحه وغايته معرفة احكام الله تعالى
لتحصيل السعادة الابدية بامتثالها **اقول** لما ذكر تعريف اصول الفقه وموضوعه وبين مرتبته شرع في ذكر غايته والغرض
المطلوب منه اعلم ان الشيء قد يراد لذاته فلا يكون له غاية وراء ذاته بل غايته هي ذاته وقد يراد لغيره فيكون ذلك الغير غاية
له ثم ذلك الغير قد يراد لذاته وقد يراد لامر اخر وهكذا الى ان ينتهى الى امر يراد لذاته فيكون ذلك الامر هو الغاية
الذاتية والمتوسطات بينه وبين ذلك الشيء غايات بالعرض ولما كان هذا العلم باحثا عن ادلة الفقه وكيفية استنباط الاحكام
الشرعية منها كانت غاية هذا العلم هي الفقه اى معرفة احكام الله تعالى وغاية الفقه والغرض المطلوب منه تحصيل السعادة
الابدية والخلاص من الشقاوة السرمدية لامتثال اوامر الله تعالى والانزجار عن نواهيه وتحصيل السعادة والخلاص عن الشقاوة
مقصود لذاته فهو الغاية الذاتية والفقه داخل في الغايات الذاتية من هذا العلم ولا امتناع في كون بعض العلوم غاية لعلم اخر
كما لا امتناع في كونه الة له **قال** قدس الله روحه ومباديه التصديقية من الكلام واللغة والنحو والتصورية من الاحكام **اقول**
لكل علم على الاطلاق مسائل يبحث عنها ومباد لتلك المسائل وهي قسمان تصورات وتصديقات فالمبادي التصورية هي
حدود اشياء تستعمل في ذلك العلم وهي اما حد موضوع العلم او حد اجزائه او حد جزئياته ان كانت له جزئيات او حد اعراضه
الذاتية واما المبادي التصديقية فهي مقدمات يتوقف العلم عليها وهي قد يكون ضرورية وقد يكون كسبية يتكفل ببيانها في
علم اخر تكون مسائل منه فالمبادي التصورية لهذا العلم هي معرفة الاحكام من حيث التصور فان الناظر في هذا العلم انما ينظر في
ادلة الاحكام الشرعية فيجب ان يكون متصورا لها قالوا ولا يجوز ان يكون اثبات هذه الاحكام من جملة مبادي هذا العلم
والا لزم الدور لان العلم بثبوت هذه الاحكام انما يستفاد من ادلتها فلو توقفت هذه الادلة عليه دار وفيه نظر لان المستفاد
من ادلة الاحكام انما هو اثبات تلك الاحكام في الصور المعينة المخصوصة على سبيل التفصيل وذلك يمتنع ان يكون من المبادي
لما ذكروا من لزوم الدور اما اثبات الاحكام في صورة ما على سبيل الاجمال فليس مستفادا من ادلتها بل هو معلوم بالضرورة من الدين وح

لا يلزم من كونه من مبادي هذا العلم دون غيره وفي انحصار المبادي التصورية لهذا العلم في الاحكام نظر يعرف مما تقدم من تقسيم المبادي
التصورية واما المبادي التصديقية فمن الكلام ومن اللغة والنحو اما الكلام فلان العلم بان ادلة الاحكام القرآن وكونها مفيدة لها شرعاً يتوقف على معرفة الله فان
معرفة الوجوب الشرعي بدون الموجب ممتنع وعلى معرفة صفاته تعالى ككونه قادراً عالماً مريداً وعلى معرفة رسوله عليه السلام وعلى ثبوت صدقه فيتوقف
على دلالة المعجزة عليه والبحث في هذه الامور انما يكون في علم الكلام واما اللغة والنحو فلان الادلة ماخوذة من الكتاب والسنة وهما
عربيان والاستفادة من الالفاظ انما يكون بعد العلم بموضوعاتها اللغوية من جهة الحقيقة والمجاز والعموم والخصوص والانفراد والاشتراك
والحذف والاضمار وغير ذلك وبعد معرفة مدلولات الحركات الاعرابية والصيغ المختلفة والتصاريف المتباينة بحسب الوضع وغير ذلك
مما بين في علم اللغة والنحو **قال** قدس الله روحه وموضوعه طرق الفقه على الاجمال ومسائله المطالب المثبتة فيه **اقول** موضوع
كل علم ما يبحث في ذلك العلم عن عوارضه الذاتية وهي اللاحقة له لذاته او لجزئه او لعرض يساويه ذاته كالتعجب والحركة بالارادة
والضحك للانسان ولما كان هذا العلم باحثاً عن الاحوال العارضة لادلة الاحكام الشرعية واقسامها وكيفية استنباط الاحكام منها على
سبيل الاجمال كالعموم والخصوص والاوامر والنواهي والمجمل والمبين وغير ذلك من العوارض الذاتية للادلة لا جرم كان موضوع
هذا العلم هو ادلة الفقه على الاجمال وانما قال على الاجمال لما عرفت انه لا يبحث عن عوارض الادلة من حيث كونها دالة على الصور
الخاصة بل يبحث عنها من حيث هي ادلة الاحكام الشرعية في الجملة كما تقدم واما مسائل العلم فهي المطالب التي تثبت في ذلك العلم نسبة
محمولها الى موضوعها بالبرهان فمسائل اصول الفقه هي المطالب المثبتة فيه بالبرهان مثل كون الاجماع حجة والنص مقدماً على القياس
وما شابه ذلك **قال** قدس الله روحه والدليل ما يفيد معرفته العلم بشيء آخر اثباتاً او نفياً والامارة ظنه **اقول** لما ذكر ان اصول
الفقه عبارة عن ادلة الفقه والكيفيتين المذكورتين وجب عليه ان يبين معنى الدليل وهو في اللغة يطلق على الدال وهو الناصب للدليل
والذاكر له ويطلق ايضاً على كل ما فيه دلالة وارشاد واما بحسب العرف فقد عرفه المصنف بانه الذي يفيد معرفته العلم بشيء آخر اثباتاً او نفياً وهو
تعريف له بحسب غايته ومراده بالعلم ههنا العلم التصديقي خاصة واشار الى ذلك بقوله اثباتاً او نفياً اذ لو كان المراد بالعلم التصوري
او الشامل للتصوري والتصديقي لم يطرد لصدقه على الحد فان معرفته يفيد العلم بشيء آخر وهو المحدود وليس بدليل
بل وعلى سائر المهيات الملزومة لاشياء اخر لزوماً بيناً فان معرفتها مفيدة العلم بلوازمها وليست ادلة بحسب العرف وهذا الحد
غير منعكس لخروج الدليل الثاني بعد ايراد الدليل الاول منه لانه لا يفيد معرفته العلم بشيء آخر لاستحالة تحصيل الحاصل واجتماع
الامثال مع صدق الدليل عليه والعلم والمعرفة مترادفان وبعضهم فرق بينهما فجعل العلم ما يتعلق بالمهيات المركبة والمعرفة ما يتعلق
بالحقائق البسيطة ولهذا يقال عرفت الله ولا يقال علمت الله وآخرون جعلوا المعرفة ما يتعلق بالجزئيات والعلم ما يتعلق
بالكليات وينقسم الدليل الى لمي وانّي فالاول الاستدلال بالعلة على المعلول كما تقول زيد متعفن الاخلاط وكل متعفن الاخلاط

فهو محموم ينتج زيد محموم فقد استدللنا على الحمى بتعفن الاخلاط وهو علة الحمى والثاني الاستدلال بالمعلول على
العلة او باحد المعلولين على الاخر والاول كقولنا زيد محموم وكل محموم متعفن الاخلاط ينتج زيد متعفن الاخلاط فقد استدللنا بالحمى
على تعفن الاخلاط الذي هو علتها والثاني كقولنا زيد يحصل له الغب وكل من به حمى الغب فله قشعريرة ينتج زيد له قشعريرة
فقد استدللنا بالحمى المذكورة وهي التي تنوب كل يومين مرة على القشعريرة وهما معا معلولا علة واحدة وهي تعفن الاخلاط و
حصولها خارج عروقه وهذا القسم اعني الثالث مركب من الاولين فان وجود احد المعلولين دليل على وجود علته بالطريق الثاني ووجود
علته يدل على وجود معلولها الاخر بالطريق الاول وقد يخص لفظ الدليل بالقسم الثاني اعني الاستدلال بالمعلول على
العلة فهو اني من مشترك بينه وبين الاول الشامل للمعنى لقسميه اشتراكا لفظيا وينقسم الدليل ايضا الى عقلي وهو ما يكون مقدماته
عقلية محضة كما ذكرناه من الامثلة وقد يكون نقليا وهو ما يكون احدى مقدمتيه نقلية والاخرى عقلية وذلك كسائر السمعيات
فانا اذا استدللنا على وجوب امر مثلا قلنا الامر الفلاني قال رسول الله انه واجب وكلما قال رسول الله انه واجب فهو واجب فالاولى سمعية
والثانية عقلية وهل يتركب من النقليات المحضة دليل قال الاكثرون لا لان النقل بما هو لا يكون حجة اذا كان المنقول عنه ما علم كونه صادقا فقد يكون مقدمة عقلية و
يمكن ان يقال انه لما ثبت صدق الرسول في جميع الاخبار امكن ان يتالف من تلك الاخبار مقدمات ما منتجة مطلوبا ما
ولكن لابد من انتهاء تلك المقدمات في اخر الامر الى المقدمات العقلية بالطريق المذكور الا انه لا يلزم من انتهائها الى المقدمات
العقلية ان لا يتالف منها دليل كما لا يلزم من انتهاء القضايا النظرية الى القضايا الضرورية ان لا يتالف من النظريات دليل
وايضا الدليل ينقسم الى ما يفيد العلم بالاثبات والى ما يفيد العلم بالنفي الاول كقولنا كل وضوء عبادة وكل عبادة يجب فيها النية ينتج كل وضوء يجب فيه النية والثاني
كقولنا كل صلوة الوتر تؤدى على الراحلة ولا شيء من الصلوات المفروضات تؤدى على الراحلة ينتج صلوة الوتر ليست من الصلوات المفروضات
وبعض الفقهاء عرف الدليل بانه الذي يمكن ان يتوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب خبري فبالامكان دخل الدليل الذي لم ينظر
فيه ولم يتوصل به الى المطلوب فان عدم التفطن له والتوصل به لا يخرجه عن كونه دليلا وهو ما لم واحترز بالصحيح عن النظر
الفاسد وتقييد المطلوب بالخبري ليخرج عنه الحد فانه يتوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب لانه ليس خبريا واما الامارة فقد
عرفها المص بانها التي تفيد معرفته ظن شيء اخر واشار الى ذلك بقوله والامارة ظنه عطفا على قوله والدليل ما يفيد معرفته
العلم بشيء اخر والهاء في قوله ظنه عائدة الى الشيء الاخر وقيل الامارة ما يمكن ان يتوصل بصحيح النظر فيها الى الظن **قال**
والعلم لا يحد لانجلائه والدور **اقول** اختلف الناس في ذلك فذهب المحققون الى ان العلم غني عن التعريف لانه من
الكيفيات الوجدانية التي يجدها كل عاقل من نفسه كالالم واللذة والجوع والشبع والفرح والغم وغيرها من الوجدانيات
واستدل فخر الدين بن الرازي على استحالة تعريفه بان العلم لو كان معرفا فالكان المعرف اما نفسه وغيره والقسمان باطلان

فكونه معرفا باطل لبيان الملازمة ظاهر واما بطلان القسم الاول من قسمي الثاني فلان المعرف للشيء يجب ان يكون مقدما على المعرف في المعرفة واجلى منه والشيء يستحيل ان يكون متقدما في المعرفة على نفسه وان يكون اجلى من نفسه واما بطلان القسم الثاني فلان ذلك الغير لا يعرف الا بالعلم لان ما عدا العلم لا يعلم الا به فلو كان معرفا للعلم كان كل واحد منهما معرفا لصاحبه وهو دور مح ويلزم كون كل منهما اعرف واجلى من الآخر وذلك مستلزم لكون كل منهما اعرف واجلى من نفسه وانه مح وفيه نظر فان للمانع ان يمنع من بطلان القسم الثاني من قسمي الثاني قوله لان ذلك الغير لا يعلم الا بالعلم قلنا ان اريد انه يعلم بالعلم بمعنى كون العلم حدا او رسما فهو ظاهر الفساد وان اريد ان ذلك الغير لا يكون معلوما حتى تحصل صفة العلم المتعلق به في النفس فهو مسلم لكن الدور غير لازم ح لان حصول صفة العلم في النفس لا يتوقف على الحد انما يتوقف على الحد العلم بحقيقة العلم الحاصل كغيره من الصفات النفسانية كالارادة والقدرة مثلا فان كون الشيء مرادا او مقدورا انما يتوقف على قيام الارادة والقدرة المتعلقين به بالنفس لا على العلم بحقيقتهما هذا اذا كان المراد بالعلم الذي ادعى استحالة تعريفه العلم بالمعنى الاعم الشامل للتصورات والتصديقات باسرها وان كان المراد بالعلم العلم بالمعنى الاخص اعني الاعتقاد الجازم المطابق الثابت وهو الظاهر من كلام المتكلمين من تعريفاتهم له حيث قالوا في تعريفه انه اعتقاد الشيء على ما هو به مع طمانينة النفس او معرفة المعلوم على ما هو به مع طمانينة النفس واعتقاد يقتضي سكون النفس لم يصدق قوله ان ما عدا العلم لا يعلم الا بالعلم لان العلم بالماهيات والحقائق وسائر المعاني بمعنى التصور لا يتوقف على العلم بالمعنى الاخص المذكور وهي مواد الحدود فيجوز ان يكون حد العلم مؤلفا منها ولا دور **قال** والنظر ترتيب امور ذهنية ليتوصل بها الى آخر **اقول** هذا اجود من تعريفات النظر فانه مركب واجود رسوم المركبات ما كانت باعتبار علله الاربع اعني المادية والصورية والفاعلية والغائية وهو هاهنا كذلك فان الامور الذهنية تجري مجرى المادة للنظر فانه انما يحصل منها والترتيب لا بد له من مرتب وهو العلة الفاعلية والترتيب العارض لتلك الامور اعني الهيئة الحاصلة لها المخصوصة تجري مجرى الصورة والتوصل بها الى آخر هو الغاية وفي قوله ليتوصل ضمير الفاعل وهو شامل للنظر في التصورات والتصديقات سواء كانت علوما او ظنونا او غير ذلك فان الامور الذهنية تشتمل المعاني المفردة التصورية اعني الاجناس والفصول والخواص التي يتالف منها الحدود والرسوم والتصديقات اعني القضايا التي يتالف منها الحجج والتوصل الى امر آخر خاصة للنظر يتميز بها عن غيره من الاقوال فما لم يكن ثبوت محمول المطلوب بالنظر لموضوعه او سلبه عنه بينا والا لم يكن نظريا بل كان بديهيا افتقر الى وسط بانضمامه الى موضوع المطلوب يحصل مقدمة وبانضمامه الى محمول المطلوب يحصل مقدمة اخرى فافتقر كل نظري الى مقدمتين فان كانتا علميتين فالنتيجة يجب كونها علمية والا فلا **قال** والظن اعتقاد راجح يجوز معه النقيض مرجوحا هو الوهم والشك سلب الاعتقادين والجهل البسيط عدم العلم والمركب كذلك مع اعتقاد **اقول** الاعتقاد عبارة عن حكم الذهن بامر على امر آخر وهذا يكون جنسا للعلم والظن والجهل المركب

واعتقاد المقلد في المتكلمين ينكرون ذلك ويجعلونه نوعا مغايرا للعلم والظن مباينا لهما والصواب هو الاول فان
الظن اعتقاد راجح يجوز معه النقيض فقولنا اعتقاد جنس شامل للاقسام المذكورة وقولنا راجح يخرج به الشك ان جعلنا
من قبيل الاعتقادات وقولنا يجوز معه النقيض يخرج به العلم والجهل المركب واعتقاد المقلد المقارن للجزم وجواز النقيض
لا يريد به الجواز في نفس الامر بل في اعتقاد المعتقد ولا يريد به التجويز الحقيقي فان الظان قد يغفل عن نقيض المظنون بل هو
اعم من ذلك بحيث يشمل التجويز التقديري وينقسم الظن الى صادق وهو المطابق وكاذب وهو ما ليس بمطابق ومرجوح الظن
اعني الطرف المقابل للمظنون هو الوهم واما الشك فقيل انه سلب الاعتقادين لثبوت شيء او نفيه ونظر فيه فان الغافل
عن الشيء غير معتقد له حصول فيه مع انه لا يسمى شاكا والاكثرون يقال انه تساوي الاعتقادين مع خطورهما بالبال والجهل يقال على بسيط وهو عدم العلم عما
من شأنه ان يكون عالما للعلم وينقسم الى مجهول التصور ومجهول التصديق ومركب وهو عدم العلم مع اعتقاد العلم فاذن المعنى الاول جزء
من الثاني ولا يكون من التصور المحض مجهول مركب بهذا المعنى **قال** واعتقاد الرجحان جنس للاعتقاد الراجح الخالي عن الجزم **اقول** الرجحان
يكون في المعتقد وذلك بان يكون لحاظ الممكن في الوقوع ملاحظا بان يحصل اكثر اسباب وجوده وشرائطه كنزول المطر عند وجود الغيم الرطب
في الزمان المعهود بنزوله فيه فان نزوله فيه ارجح من عدم نزوله ثم اعتقاد هذا الرجحان قد يكون علما بان يكون جازما مطابقا ثابتا وقد يكون ظنا كما اذا تجرد عن
الجزم فهو اذا جنس لهما وتارة يكون الرجحان للاعتقاد نفسه وذلك بان يكون عند المعتقد اعتقاد نزول المطر واعتقاد عدم نزوله وكل
منهما جائز ولكن اعتقاد نزوله اقوى وارجح فيكون تحت ذلك اعتقاد الراجح ظنا لما عرفت من ان الظن اعتقاد راجح يجوز معه النقيض في الاول وهو اعتقاد الرجحان
جنس في الثاني اعني للاعتقاد الراجح الخالي عن الجزم كما بيناه واعلم ان كون اعتقاد الرجحان جنسا للاعتقاد الراجح الخالي عن الجزم انما يتحقق عند اتحاد المتعلق
بان يكون متعلق الاعتقاد الراجح ذلك الرجحان للمعتقد بحيث يصير الاعتقاد مطلقا متعلقا بالرجحان اعم من ان يكون
جازما او غير جازم والثاني اعتقاد المقيد بالرجحان والخلو عن الجزم **قال** ويستجمع العلم الجزم والمطابقة والثبات ولا ينتقض
بالعاديات لحصول الجزم وامكان النقيض باعتبارين **اقول** الاعتقاد اما ان يكون جازما اولا والثاني الظن والاول
اما ان يكون مطابقا اولا والثاني الجهل والاول اما ان يكون ثابتا اي بموجب من حس او عقل او مركب منهما اولا والثاني
اعتقاد المقلد المحق والاول العلم فقد استجمع العلم ثلثة اشياء الجزم وهو عبارة عن اعتقاد ان الشيء كذا مع امتناع ان لا يكون كذا
والمطابقة والثبات قيل عليه ان ذلك منتقض بالعلوم العادية مثل كون الجبل لم ينقلب ذهبا والبحر لم ينقلب دما والاواني
التي في بيوتنا لم يصر عند غيبتنا عنها اشخاصا مدققين في علم المنطق والهندسة فان انتفاء هذه الامور معلوم لنا بالضرورة
مع امكان الجزم بها لان الله تعالى قادر على كل مقدور ونفي ان يجعل الجبل ذهبا والبحر دما والاواني عند غيبتنا عنها اشخاصا

موصوفين بالاوصاف المذكورة والجواب انه لا يلزم من عدم الجزم بانتفاء هذه الامور بل هو حاصل بالنظر الى العادة فان هذه
الامور ممتنعة بالنظر اليها وان جاز وقوعها بالنظر الى ذواتها الممكنة وقدرة الله تعالى المتعلقة بجميع الممكنات فان
اعتبار آخر مغاير للاول **قال** الفصل الثاني في الحكم الشرعي الحكم خطاب الشرع المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير
او الوضع والاقتضاء قد يكون للوجود مع المنع من النقيض فيكون وجوبا او لا معه فيكون ندبا وقد يكون للعدم مع المنع من النقيض
فيكون حراما او لا معه فيكون مكروها والتخيير الاباحة والوضع كالحكم على الوصف بكونه شرطا او سببا او مانعا وربما يرجع من نوع
الاعتبار الى الاول **اقول** اختلف الاشاعرة في تعريف الحكم الشرعي فقال الغزالي الحكم خطاب الشرع المتعلق بافعال
المكلفين فالخطاب هو اللفظ المفيد المقصود به الافهام فباللفظ خرجت الاشارات والعقود والخطوط والنصب وبالمفيد خرج
المهمل وبقولنا المقصود به الافهام يخرج كلام الساهي والنائم ونقض طرده بقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون وامثاله
كقوله والله بما تعملون خبير فان الحد المذكور صادق عليه لكونه خطاب الشرع المتعلق بافعال المكلفين وليس حكما
شرعيا اتفاقا فزاد بعض المتأخرين في الحد المذكور لدفع هذا النقض قوله بالاقتضاء او التخيير والاقتضاء هو الطلب وهو
قد يكون للوجود مع المنع من نقيضه الذي هو الترك وهو الوجوب او لا مع المنع من الترك وهو الندب وقد يكون
للعدم وهو الترك فاما مع المنع من نقيضه الذي هو الفعل وهو التحريم او لا مع المنع من نقيضه وهو الكراهة
والتخيير الاباحة ونقض في عكسه بكون الشيء سببا وشرطا او مانعا كما يقول الدلوك سبب للصلوة والطهارة شرطها والنجاسة
مانعة منها فان الحد المذكور غير متناول لها ولا صادق عليها مع كونها احكاما شرعية فزاد بعضهم لدفع هذا النقض قوله او الوضع بحيث يندرج
هذه الامور فيه فان كون الدلوك سببا للصلوة والطهارة شرطا لها والنجاسة مانعة منها انما هو بوضع الشارع وهذا الحد بعد التتمة هو المذكور
في الكتاب ومن الناس من دفع هذا النقض بمنع كون هذه الامور احكاما شرعية بل هي اعلام الاحكام وآخرون بانها عائدة بنوع من الاعتبار الى الاقتضاء
او التخيير فان معنى كون الدلوك سببا للصلوة ايجاب الصلوة عنده ومعنى كون الطهارة شرطا لها ايجاب ايقاع الصلوة مع الطهارة ومعنى
كون النجاسة مانعة من الصلوة تحريم الصلوة معها والى هذا اشار المصنف بقوله وربما يرجع من نوع الاعتبار الى الاول وفي عبارة المصنف نظر وذلك انه
قسم اقتضاء العدم الى الحرام والمكروه والاولى تقسيمه الى التحريم والكراهة كما قسم اقتضاء الوجود الى الوجوب والندب دون الواجب والمندوب وقال التخيير الاباحة لم يقل
المباح وذلك لان الحرام والمكروه معروضا هذا النوع من الاقتضاء لا من جزئيات المقسم بل هما عوارضهما اعني التحريم والكراهة **قال**
والواجب ما يذم تاركه لا يرد المخير والموسع والكفاية لان الواجب في المخير والموسع الامر الكلي وفي الكفاية فعل كل واحد يقوم مقام
الآخر فكان التارك فاعلا او يزاد في الحد لا الى بدل ويراد الفرض والمحتوم واللازم **اقول** لما ذكر تعريف الحكم الشرعي واقسامه
شرع في ذكر تعريف متعلقات تلك الاقسام من حيث تعلقها بها وبدأ بالواجب لتعلق الطلب المؤكد لوجوده واعلم ان الوجوب في اللغة

يقال على الثبوت والاستقرار كقوله عليه السلام اذا وجب المريض فلا تبكين باكية اي استقر وزال عنه التزلزل والاضطراب
ويطلق ايضا على السقوط قال الله تعالى فاذا وجبت جنوبها اي سقطت فاذن الواجب اما الثابت واما الساقط واما عرفه في الفقهاء فالوجوب عبارة
عما تقدم في تقسيم الحكم وهو خطاب الشرعي المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء الرجحان للفعل مع المنع عن النقيض فالواجب الفعل الذي تعلق به الوجوب و
قد كان هذا القدر كافيا في تعريفه وكذا متعلقات باقي اقسام الحكم فان تقسيم الحكم مع تقدم تعريف الحكم الشرعي الذي هو جنس الاحكام كاف
في تعريفها لكن المصنف لم يكتف بذلك بل جرى على عادة اهل هذا العلم في ذكر رسوم مما المنقولة من اوائلهم واجود رسوم الواجب ما نقل عن القاضي
ابي بكر وهو قوله الواجب ما يذم تاركه شرعا على بعض الوجوه فقولنا ما يذم اجود من قولنا ما يعاقب تاركه لان الله تعالى قد يعفو عن تارك الواجب ولا يعاقب
في ذلك وجوبه وخير من قولنا ما يخاف العقاب على تركه لان السنن يجب ان يخاف العقاب على تركه عند الشك في وجوبه وقولنا شرعا ليخرج الواجب العقلي
الذي يذم تاركه عقلا عند من يقول به وقولنا على بعض الوجوه ليتناول التعريف الواجب الموسع والمخير والكفاية فان الموسع يذم تاركه
على بعض الوجوه وهو اذا ما تركه جميع وقته والواجب المخير اذا اخل بجميع الخصال والكفاية اذا تركه المكلفون باسرهم وهذا الرسم ارتضاه
فخر الدين الرازي واكثر المتأخرين من الاشاعرة واعترض بانه غير مطرد فان الساهي والنائم والمسافر وغيرهم من ذوي الاعذار يجب عليهم
الصوم مثلا ولا يذمون على تركه شرعا على بعض الوجوه وهو تقدير انتفاء اعذارهم فان اجيب بان الوجوب ثابت على ذلك
التقدير وانه يسقط بالنوم والسهو والسفر قلنا لما وجب على الكفاية والموسع والمخير يسقط بفعل البعض وبفعله في آخر الوقت
وبفعل بدله فلا حاجة الى القيد فيها كما لا حاجة في النائم والساهي والمسافر والمصنف قدس سره حذف من الحد المذكور بهذا القيد اعني قوله
على بعض الوجوه لذلك واقتصر على ما قبله مع حذف قوله شرعا لان الوجوب عنده قد يكون عقليا كما يكون شرعيا فذم تاركه عقلا ولا
يرد عليه النقض في عكسه بالواجب المخير والموسع والكفاية لتحقق الوجوب فيها مع انه لا يذم تاركها لان الواجب المخير الامر الكلي الصادق على الخصال المتعددة وبا
ان المكلف كان آتيا به فلا يتحقق ترك الواجب مع اتيانه بخصلة ما من الخصال وان ترك الباقيات وكذا نقول في الموسع ان الواجب عليه ايقاع
العبادة في الوقت وهذا امر كلي صادق على ايقاعها في اول الوقت ووسطه وآخره واما الواجب على الكفاية ففعل كل واحد من المكلفين قائم مقام الآخر في
حصول غرض الشارع وهو وقوعه من مكلف ما فكان التارك للفعل فاعلا له باعتبار وجود ما هو قائم مقامه وهو وقوعه من غيره
واذا اردنا دفع النقض المذكور من غير تكلف في جوابه زدنا في الحد المذكور قولنا لا الى بدل واعلم انه كان ينبغي ان يضاف الى قوله في الحد
المذكور ما يذم تاركه قوله على تركه لانه بدونه غير مطرد لصدقه على المباح بل وعلى الحرام اذا تركه تارك ولعب او فاعل محرم آخر وان اخذ
الذم من الحد لفظة شرعا لم يبق مطردا لصدقه على كثير من الافعال المباحة والمحرمة والمندوبة فان تاركها قد يذم بان يذمه غير الشارع
على تركها اما لتعلق غرض الذام له بايقاعها لامر دنيوي او لكونه كافرا يرى ترك ذلك حراما اذا تقرر هذا فاعلم ان الذم قول او
فعل او ترك قول وترك فعل ينبئ عن اتضاع حال الغير والاتضاع انخفاض المنزلة ويراد في الواجب الذم المحقق من الشرع خلافا لبعض الحنفية

فلهذا خصوا الفرض بما ثبت بدليل قطعي والواجب بما ثبت بدليل ظني قالوا لان الفرض التقدير قال الله تعالى فنصف ما
فرضتم اي قدرتم والوجوب السقوط فخصصنا الفرض بما عرف وجوبه بدليل قطعي لانه الذي علم منه تعالى انه قدره علينا
واما الذي عرف وجوبه بدليل ظني فانه الواجب لانه ساقط علينا ولا نسميه فرضا لعدم علمنا بانه تعالى قدره علينا وهذا الكلام لا يخفى على المتأمل
ضعفه فان الفرض التقدير سواء كان طريقه معلوما او مظنونا كما ان الساقط الواجب من غير اعتبار طريق ثبوته ولكن لا مشاحة في الاصطلاح
قال والمحظور هو الذي يذم فاعله ويرادفه الحرام والمنهي عنه والمعصية والذنب والقبيح اقول الحظر في اللغة المنع يقال حظرت
عليه كذا اذا منعته منه ويطلق ايضا على القطع ومنه الحظيرة وهي البقعة المقطعة التي ياوي اليها المواشي ويقال ايضا على ما كثرت
آفاته كما يقال لبن محظور اي كثير الآفات واما بحسب الاصطلاح فقد عرفه المص بانه الذي يذم فاعله وهو غير مطرد لصدقه على الافعال
المباحة والواجبة اذا ذم فاعلها غير الشارع من غير استحقاق كما قلنا في الواجب وكان ينبغي ان يضم اليه ما يدل على ان الذم على الفعل والا
لصدق على الافعال الواجبة والمندوبة والمباحة انها محظورة اذا صدرت عن فاعل محرم او تارك واجب ويرادفه الحرام والمزجور
عنه يعني ان الله تعالى زاجر عنه والمعصية اي فعل ما كرهه الله تعالى على راي اصحابنا والمعتزلة من انه تعالى كاره للمعاصي وعند الاشاعرة
ان المعصية فعل ما نهى الله عنه والذنب فهو المنهي عنه الذي يتوقع عليه العقوبة والمواخذة والقبيح معناه الذي على صفة موثرة
في استحقاق فاعله الذم او الذي نهي عنه شرعا وسياتي البحث في ذلك قال والمندوب هو الراجح فعله مع جواز تركه وهو المرغب
فيه والنافلة والمستحب والتطوع والسنة والاحسان واما المباح فهو ما تساوى وجوده وعدمه وهو الجائز والحلال والطلق
والمكروه هو الراجح تركه ولا عقاب على فعله ويطلق على الحرام وترك الاولى بالاشتراك اقول هذه تعريفات متعلقات
باقي الاحكام فالمندوب في اللغة ماخوذ من الندب وهو الدعاء الى امر مهم ومنه قول الشاعر لا يسألون اخاهم حين يندبهم
في النائبات على ما قال برهانا واما في العرف فهو عبارة عما ذكره المص وهو الراجح فعله مع جواز تركه فالراجح فعله جنس وقولنا وتقييد
بجواز تركه فصل يفصله عن الواجب وفيه نظر فان انواع الرجحان كثيرة مختلفة فان اراد واحدا منها بعينه وهو
الرجحان بالنظر الى طلب الشارع وغيره مع عدم اتيانه بلفظ يدل عليه لم يجز اذ المقصود من الحد الايضاح والبيان وان اراد
مطلق الرجحان لم يطرد فان الفعل الراجح باعتبار كونه مرادا لتحصيل مصلحة دنيوية او دفع مفسدة كذلك وباعتبار
كونه مشتهى كالاكل والشرب والوقاع قبل الشرع يصدق عليه الحد المذكور وليس منه وايضا فان لفظ الجواز يصدق
على الامكان الخاص وعلى اذن الشارع في الشيء وعلى عدم اشتمال الشيء على صفة توجب الذم وهذه معان مختلفة وليس في اللفظ ما يدل
على احدها فتحقق الاجمال وهو غير جائز في الحد وايضا فرجحان الفعل قد يكون على الترك
وقد يكون على فعل اخر فالاجمال متحقق من هذا الوجه ايضا ويقال المندوب والمرغب فيه لان الشارع وعد المكلف على فعله الثواب.

والنافلة ومعناه انها طاعة غير واجبة وان للمكلف ان يفعله من غير حتم والمستحب ومعناه عرفا ان الله تعالى يحبه والتطوع و
معناه ان المكلف انقاد الى الله تعالى بفعله مع كونه قربة من غير حتم والسنة وهو ما يعد عرفا كونه طاعة غير واجبة ولفظ السنة
مختص في العرف بالمندوب ويحسن قولهم هذا الفعل واجب او سنة وبعض الناس يقولون ان لفظ السنة لا يختص بالمندوب بل
يتناول كل ما علم وجوبه او ندبيته بامر النبي او بادامته واستمراره على فعله فان السنة ماخوذة من الادامة ولهذا يقال
للختان من السنة ولا يراد به انه غير واجب والاحسان وذلك اذا كان نفعا موصلا الى الغير مع القصد الى ايقاعه واما المباح فهو في
اللغة ماخوذة من الاباحة وهي الاعلان ومنه باح فلان بسره واما في العرف فقد عرفه المص بما يساوي وجوده وعدمه وكان
ينبغي ان يضم اليه قوله في انه لا صفة له زائدة على حسنه او بالنظر الى خطاب الشارع اذ لولا تعيين ما فيه التساوي لم يطرد
لصدقه على جميع الافعال الممكنة سواء كانت واجبة او مندوبة او محرمة ويقال للمباح الحلال او الطلق والجائز واما المكروه فهو
في اللغة ماخوذة من الكره او الكراهة وهي الشدة في الحرب واما في العرف فقد عرفه المص بانه راجح تركه ولا عقاب من الله على فعله فقوله الراجح تركه جنس له والمحرم و
لا عقاب من الله على فعله فصل له يخرج به الحرام وهو ينتقض في طرده بالحرام اذ عفى الله تعالى عنه فانه وبالمحرمات الصغائر فانها كما راجح ولا عقاب على فعلها
لكونها تقع مكفرة وهو اي لفظ المكروه مشترك بين ثلاث معان ما نهي عنه نهي تنزيه وهو ما علم فاعله ودل على ان تركه خير من فعله وان لم يكن على
فعله عقاب والمحظور وترك الاولى كترك النافلة ويسمى تركها مكروها لا باعتبار كونه منهيا عنه بل لكثرة الفضل في فعلها **قال** الفصل الثالث
في تقسيم الفعل وهو على وجوه الاول الفعل قد يوصف بالصحة وهو في العبادات ما وافق الشريعة وعند الفقهاء ما اسقط القضاء فصلوة من ظن
الطهارة صحيحة على الاول خاصة وفي العقود ترتب اثر السبب عليه وقد يوصف بالبطلان وهو ما قابل الاعتبار وهو يرادف الفساد خلافا للحنفية حيث
جعلوا الفاسد مختصا بالمنعقد باصله دون وصفه كالربا المشروع من حيث انه بيع الممنوع من حيث الزيادة **اقول** عرف المعتزلة الفعل بانه
ما وجد بعد ان كان مقدورا والاوائل بانه مبدأ التغير في آخر وبعض العلماء بانه صرف الشيء من الامكان الى الوجوب وتقسيمه يكون من وجوه متعددة
الذي يجب ذكره ههنا ما يتعلق بالاحكام الشرعية والتقاسيم التي ذكرها المص كك وهي من وجوه الاول تقسيم الفعل باعتبار الصحة والبطلان
فانهما عارضان للافعال التي يمكن وقوعها على الوجهين وتلك الافعال المعروضة لهما قد يكون من العبادات وقد يكون من المعاملات والمص عرف الفعل
الموصوف بالصحة من حيث هو موصوف بها اذا كان من العبادات بما عرفه به المتكلمون وهو ما وافق الشريعة وقالت الفقهاء ما اسقط
القضاء وفائدة الخلاف يظهر في صلوة من ظن الطهارة مع كذب ظنه فانها صحيحة على التفسير الاول لكونها موافقة للشريعة
من حيث هو متعبد بظنه فالقضاء وجب بامر جديد وباطلة على التفسير الثاني لعدم اسقاطها القضاء ويرد على
طرد الاول ما لا يوصف بالصحة من الافعال الموافقة للشريعة كالختان مثلا وعلى عكس الثاني ما اوقعنا الله من الفرائض

كصلوة العيدين والنذر المطلق والقضاء نفسه ومن النوافل كغير المرتبة فانها ليست صحيحة لسقوط القضاء مع اتصافهما بالصحة واما اذا كان من العقود فالصحيح منها هو ما ترتب عليه اثره اى حصلت منه غايته والغرض المقصود منه كالبيع مثلا فان غايته انتقال المبيع الى المشترى والثمن الى البايع فما افاد ذلك فهو الصحيح واما الباطل فهو مفسر بما قابل الصحيح فيهما ففي العبادات بتفسير المتكلمين ما لم يوافق الشريعة وبتفسير الفقهاء ما لم يسقط القضاء وفي العقود ما لم يترتب عليه اثره اى لم يحصل الغرض المقصود منه وهذا التعريف اعنى تعريف الصحيح بالعقود غير مطرد لصدقه على ما لا يوصف بالصحة كترتب اثر السبب العقلى عليه مثل ترتب الشبع على الاكل والرى على الشرب وكترتب اثر بعض الاسباب الشرعية عليه كترتب وجوب الحد على الزنا وترتب القصر على الحوف ومنه يظهر عدم اطراد التعريف المذكور للباطل منها ويرادف الباطل الفاسد في المشهور خلافا للحنفية فانهم جعلوا الفاسد ما كان مشروعا باصله دون وصفه كالربا فانه مشروع من حيث انه بيع وغير مشروع من حيث اشتماله على الزيادة والباطل ما ليس مشروعا باصله ولا وصفه كبيع الحصاة وهذا تكلف لا حاجة اليه الا انه لا حجر في الاصطلاح وفي عبارة المصنف نظر وذلك لان ضمير هو في قوله وهو في العبادات اما وافق الشريعة اما ان يكون راجعا الى الفعل وهو الظاهر او الى ما يصدق يوصف فان كان الاول كان قوله بعد ذلك وفي العقود ترتب اثر السبب عليه يقتضي تعريفه للفعل الصحيح في العقود بترتب اثر السبب عليه وهو فاسد لعدم صدقه عليه ووجوب صدق المعرف على المعرف وان كان الثاني كان قوله اولا وهو في العبادات اما وافق الشريعة يقتضي تعريفه وصف الصحة بذلك وهو ايضا باطل لمثل ما قلنا **قال** الثاني الفعل قد يكون حسنا وهو الذي للفاعل القادر العالم به ان يفعله او الذي لم يكن على صفة تؤثر في استحقاق الذم لفاعله وقد يكون قبيحا وهو الذي ليس له فعله او الذي على صفة لها تأثير في استحقاق الذم وهو قول او فعل او ترك قول او ترك فعل ينبئ عن اتضاع حال الغير والحق انهما عقليان خلافا للاشاعرة لانا نعلم بالضرورة قبح الظلم والكذب الضار والجهل وحسن الصدق النافع والاحسان والعلم ولهذا يحكم به من لا يتدين بالشرائع ولانه لولا ذلك لصح اظهار المعجزة على يد الكاذب فيمتنع العلم بصدق المحق فينتفي فائدة البعثة ولجاز الكذب على الله تعالى فينتفي الوثوق بوعده ووعيده فينتفي فائدة التكليف مع انه لا يؤدي الا الى افحام الانبياء ولانا نعلم قطعا اختيار العاقل الصدق لو خير بينه وبين الكذب مع تساويهما من كل جهة **اقول** هذا هو التقسيم الثاني من تقاسيم الفعل وهو باعتبار اتصافه بالحسن والقبح اذ هما عارضان له كما يوصف بهما فان الفعل قد يكون حسنا وقد يكون قبيحا وكان الاليق تقديمه على التقسيم الذي قبله لان موضوع هذا التقسيم اعم لانه يشتمل فعل الله تعالى وافعال المكلفين باسرها ولا كذلك موضوع التقسيم السابق فانه انما يشتمل بعض افعال المكلف ولهذا قال في الاول الفعل قد يوصف بالصحة وقد دليل على القليل اما الحسن فله عند المعتزلة تفسيران احدهما ما للقادر عليه العالم بحاله ان يفعله وثانيهما انه لم يكن على صفة موثرة في استحقاق الذم واما القبيح فله تفسيران يقابلان تفسيري الحسن وهو

وهو اما ما ليس للقادر عليه العالم بحاله ان يفعله او الذي على صفة موثرة في استحقاق الذم قول او فعل
او ترك قول وترك فعل ينبئ عن اتضاع حال الغير والاتضاع انخفاض المنزلة فالاول كالشتم من الرئيس لكن في المروة والثاني
كالفصل منه والثالث كترك رد السلام عليه والرابع كترك القيام له مع اهليته لذلك قيل على تفسير القبيح
المذكور ما الذي تريد بقولكم ليس ان يفعله فان ذلك صادق على الفاعل الفعل كارها بالنسبة الى الشيء وعلى
القادر الممنوع عنه حسا كالمقيد وعلى القادر المخلى مع النفرة وعلى القادر المزجور عنه شرعا والاول غير مراد
قطعا ولا الثالث لانه قد يكون حسنا كشرب الدواء المر عند الحاجة والاخير يلزم عوده الى الشرع وانتم لا تقولون به
ولا القدر المشترك بين هذه المعاني لانتفائه لان معنى الاول سلب القدرة وهو عدمي ومعنى الرابع ما يبقى على تركه وهو وجودي
ولا مشترك بين النقيضين وايضا اما المراد بقولكم استحقاق الذم فان قد يقال للاثر انه مستحق للموثر بمعنى افتقاره
اليه وللمالك انه يستحق الانتفاع بملكه بمعنى انه يحسن منه ذلك والاول ظاهر الفساد والثاني يلزم منه الدور لتوقف
معرفة الحسن على معرفة الاستحقاق حيث قالوا الحسن ما لم يكن على صفة مؤثرة في استحقاق الذم وبالعكس واجيب بمنع الحصر
في الاقسام المذكورة وان المراد ليس له ان يفعله من حيث الحكمة لما يتبعه من الذم والاستحقاق بمعنى الاستيجاب وهو استيجاب
الموثر اثره واعلم ان الاول من تفسيري الحسن اخص من الثاني لصدق الثاني على القبيح لذاته لا لصفته فانه ليس له صفة موثرة
في استحقاق فاعله الذم وكذلك الاول عليه اذ ليس للقادر عليه العالم بحاله ان يفعله وتفسير
القبيح بالعكس فان الاول منهما وهو ما ليس للقادر عليه العالم بحاله ان يفعله شامل لما كان قبحه لذاته وصفته والثاني وهو
ما له صفة موثرة في استحقاق الذم لا يصدق على ما قبحه لذاته وقد ظهر من هذا ان التقابل بين كل من
التعريف الثاني للحسن والتعريف الاول للقبيح لكن الاول في طرده والثاني في عكسه اذا عرفت هذا فاعلم ان الحسن والقبح قد يراد بهما
ملائمة الطبع ومنافرته ويقال لما يلائم الطبع كالشيء اللذيذ انه حسن ولما ينفر منه الطبع انه قبيح وقد يراد بهما كون الشيء
صفة كمال ونقص كما تقول العلم حسن والجهل قبيح وهما عقليان اتفاقا وقد يراد بهما كون الفعل متعلق المدح
او الذم وهو محل النزاع بين المعتزلة والاشاعرة فالمعتزلة يقولون انه عقلي فان الاشياء انما يحسن ويقبح لكونها
يقع على وجوه مخصوصة يستحق فاعلها باعتبارها المدح والذم وتلك الوجوه قد تعلم بالضرورة كحسن الصدق النافع
وقبح الكذب الضار وقد يعلم بالاستدلال كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع وقد لا يستقل بادراكه
ضرورة ولا نظرا بل يحتاج الى الشرع في عدة مسائل الفرع كقبح صوم العيد ووجوب صوم اليوم الذي يكون قبله يوما وهذا هو مذهب الائمة والاوائل
من المعتزلة ذهبوا الى ان قبح الاشياء وحسنها انما هما لذواتها لا باعتبار صفاتها ولا باعتبار وجوه تقع عليها وخفا

الاشاعرة في ذلك وزعموا ان الحسن والقبح سمعيان وان الفعل انما يكون حسنا لما امر الله تعالى به وانما يكون
قبيحا اذا نهى الله تعالى عنه وقالوا لو امر الله بالقبيح لانقلب حسنا ولو نهى عن الحسن لانقلب قبيحا والمختار الاول لنا وجوه
ذكر المصنف في هذا الكتاب منها خمسة الاول انا نعلم بالضرورة حسن الصدق النافع والعدل والاحسان والانصاف والعلم ورد الوديعة
وقبح الكذب الضار والظلم والجور والجهل ومنع الوديعة وتكليف ما لا يطاق مثل تكليف الاعمى نقط المصحف واعرابها
وتكليف الزمن الطيران في الهواء وان من صدر منه ذلك اطبق العقلاء على ذمه من غير ملاحظة الشرع ولهذا حكم به منكر
الشرائع كالبراهمة وغيرهم ولو كان ذلك بمجرد الشرع لجرى مجرى غيره من الاحكام الشرعية كتحريم الربوا وتحريم شرب الخمر ووجوب
الصلوة والزكوة ومن المعلوم الضروري انه ليس كذلك الثاني لو لم يكن الحسن والقبح عقليين لم يقبح من الله تعالى شيء ولو لم يقبح من الله
شيء لم يقبح منه اظهار المعجز على يد الكاذب وفي ذلك يجب امتناع العلم بصدق المحق وينتفي الفرق بين النبي الصادق والنبي الكاذب عند
المكلفين فينتفي فائدة النبوة والغرض المقصود بها اذ المراد منها اتباع الموصوف بها وامتثال اوامره باطنا وظاهرا وذلك
لا يمكن الا اذا حصل العلم بصدقه وهو ممتنع على ذلك التقدير لعدم دلالة العام وهو ظهور المعجزة الذي يشترك فيه
الصادق والكاذب على الخاص وهو الصادق وذلك باطل بالاتفاق الثالث انه لو لم يقبح من الله تعالى شيء يصح منه وقوع الكذب في
بعض اخباره تعالى وذلك يرفع الوثوق بوعده ووعيده فينتفي فائدة التكليف لان الغرض المقصود منه تعريض المكلف الثواب
وذلك انما يتم ان لو كان الثواب مستحقا بفعل الطاعة وترك المعصية وكان المكلف عارفا بذلك وهو ممتنع على تقدير جواز
الكذب في خبره ووعده ووعيده لانه يعلم كون الطاعة طاعة بالوعد بالثواب على فعلها او بالعقاب على تركها وكون المعصية
معصية بالتوعد بالعقاب على فعلها او باخباره تعالى بكون الفعل واجبا او حراما وعلى تقدير جواز الكذب في ذلك يجوز
للمكلف فيما وعد الله تعالى على فعله الثواب ان يكون معصية وفيما توعد على فعله العقاب ان يكون طاعة وفيما اخبر بوجوبه كونه حراما وفيما اخبر
بتحريمه كونه واجبا ويمتنع الجزم بشيء من الاحكام وكل ذلك باطل اتفاقا والرابع لو لم يكن الحسن والقبح عقليين لزم افحام الانبياء والتالي
باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الوجوب لا يكون متحققا قبل الشرع على ذلك التقدير فاذا طلب النبي من المكلف اتباعه
فللمكلف ان يقول لا يجب علي اتباعك الا اذا علمت صدقك ولا اعلم صدقك الا بالنظر في معجزتك ولا انظر الى معجزتك الا اذا وجب
علي النظر والنظر لا يجب علي الا بقولك وقولك قبل ثبوت صدقك ليس بحجة فينقطع النبي الخامس لو لم يكن الحسن والقبح عقليين لما
كان العاقل اذا خير بين الصدق والكذب المتساويين في جميع الوجوه سوى كون احدهما كذبا والاخر صدقا يختار الصدق والتالي
باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة واما بطلان التالي فهو معلوم بالضرورة فانا نعلم قطعا اختيار الصدق على الكذب المساوي له في
جميع ما عداه كونه صادقا قال احتجوا بان افعال العباد اضطرارية فينتفي الحسن والقبح العقليان ولقوله وما كنا معذبين

حتى نبعث رسولا والجواب المنع من صغرى القياس وقد كذبناها في كتبنا الكلامية والسمع متأول بما ذكرناه في
نهاية الوصول **اقول** لما ذكر الحجج على مطلوبه شرع في ذكر ما يعارضها وهو حجتان للاشعرية احديهما عقلية و
الاخرى سمعية اما الحجة العقلية فتقريرها ان يقال افعال العباد اضطرارية ومتى كانت اضطرارية انتفى الحسن والقبح العقليان
اما الاول فلان العبد لو كان قادرا على الفعل لكان ترجيح الفعل على الترك اما ان يتوقف على مرجح او لا يتوقف على مرجح والثاني
محال لاستحالة ترجيح احد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح واما الاول فاما ان يكون ذلك المرجح من فعله او من فعل الله تعالى والاول
محال لانا ننقل الكلام الى فعل ذلك المرجح الاخر فانه ان لم يترجح على تركه استحال تحققه لما ذكرنا من استحالة الترجيح من غير مرجح فان
ترجح فان ذلك المرجح الاخر ان كان من فعله تسلسل وهو محال وان كان من فعل الله تعالى لزم الجبر بالاضطرار لان الله تعالى ان فعل المرجح وجب الفعل
وان لم يفعله امتنع الفعل ولا قدرة لنا على الواجب ولا على الممتنع واما الثاني فبالاتفاق واما الحجة السمعية فتقريرها ان يقال لو كان
الحسن والقبح عقليين لزم حصول التعذيب قبل بعثة الرسل والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان التعذيب لازم للوجوب على
تقدير تركه وللحرام على تقدير فعله فاذا كانت الاحكام عقلية لم يتوقف على بعثة الرسل فيتحقق قبل الشرع ويتحقق
لوازمها معها اعني التعذيب والذم والمدح واما بيان بطلان التالي فلقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فانه نفى
التعذيب من دون بعثة الرسل والجواب عن الحجة الاولى بالمنع من صغرى القياس وهي كون افعال العباد اضطرارية وما ذكر لبيان صدقها
فهو باطل لجواز ترجيح القادر لاحد الطرفين اعني الفعل والترك على الاخر لا لمرجح كالهارب من السبع اذا عرض له طريقان متساويان
وايضا لو صح هذا الدليل لنفى قدرة الله وهو باطل بالاتفاق وعن الحجة الثانية بتاويل المقدمة السمعية بما ذكره المصنف في كتابه المسمى
بنهاية الوصول وهو ان المراد وما كنا معذبين بالاوامر السمعية ويجعل الرسول اشارة الى العقل للمناسبة بينهما باعتبار المشاركة
في الهداية والارشاد وهذان الاحتمالان وان كانا مرجوحين لمخالفتهما الاصل من حيث ان الاول تخصيص والثاني مجاز الا انهما صارا
بانضمام ما دل عليه ثبوت الاحكام بالعقل راجحا من اجراء اللفظ على ظاهره ولقائل ان يمنع لزوم التعذيب للوجوب والتحريم
اما العقليات فظاهر اذ العقل لا يقتضي ترتيب العقاب على ترك الواجب وفعل الحرام المجرد وانما يقتضي ترتب الذم
على كل واحد منهما واما الشرعيات فلانه تعالى قد يعفو عن تارك الواجب وفاعل الحرام فلا يخرجان بذلك عن الوجوب والتحريم
وان قالوا استحقاق التعذيب هو اللازم لهما لا نفس التعذيب الآية دالة على نفي الاستحقاق الذي هو اللازم بزعمكم وح لا يدل على نفي الوجوب
وايضا لا يلزم من نفي التعذيب الى غاية معينة وهي بعثة الرسول ص نفي التعذيب مطلقا لاحتمال التعذيب بعدها
قال تذنيبان لو لم يجب شكر المنعم عقلا بالضرورة لم يجب المعرفة لعدم الفرق بينهما والتالي باطل والا لزم افحام الانبياء
فالمقدم مثله وكذا معلوم بالضرورة للعقلاء وكذا انه دافع للخوف احتج الاشاعرة بان الوجوب لا لفائدة عبث والفائدة ان كانت

لمعقلنا فلا يثبت الا ما دل على نفي التعذيب

عاجلة فهي منتفية لان العاجل التعب والكلفة والآجلة امكن ايصالها ابتداء فكان عبثا والجواب انه لا يجب لكونه شكرا فلا
يستلزم فائدة اخرى والا لزم التسلسل ولم لا يكون فائدة ولا يمكن ايصالها على جهة الاستحقاق ابتداء والشكر **اقول**
التذنيب التفريع والتذنيبان المذكوران مبحث الاشاعرة مع المعتزلة فيهما على تقدير تسليم قول المعتزلة بالحسن والقبح
والوجوب العقلي فهما فرعان على هذا القول واعلم ان اصحابنا الامامية والمعتزلة ذهبوا الى ان شكر المنعم واجب عقلا وخالف في
ذلك جمهور الاشاعرة واحتجت الامامية والمعتزلة على ذلك بوجوه ذكر المص في هذا الكتاب منها ثلاثة الاول انه لو لم يجب
شكر المنعم لم يجب المعرفة بالله عقلا والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان العقل الصريح قاض بان الشكر والمعرفة
متساويان وانه لا فرق بينهما فيجب تساويهما في حكم العقل فاذا لم يقض العقل بوجوب الشكر استحال ان يقضي بوجوب
المعرفة والا لزم الترجيح من غير مرجح وانه محال واما بيان بطلان التالي فلانه يلزم افحام الانبياء لانهم اذا اظهروا المعجزات كان للمكلف ان يقول
لهم لا يجب علي النظر في معجزكم الا بالشرع والشرع لا يستقر ولا يجب علي اتباعه الا بالنظر في معجزكم فينقطعون بذلك وهو
المراد بالافحام واعلم ان في كلام المص موضع نظر وذلك انه عدم وجوب شكر المنعم عقلا بالضرورة ملزوم لعدم
وجوب المعرفة مطلقا واستدل على اللزوم المذكور بعدم الفرق بينهما وهو غير دال على اللزوم المذكور
بل ان دل فانما يدل على لزوم عدم وجوب المعرفة عقلا وبالضرورة وهذا اللازم اعم
من الاول وغير مستلزم له لعدم استلزام العام الخاص وليس باطلا حتى يستدل ببطلانه على بطلان ملزومه اعني عدم وجوب شكر المنعم
عقلا بالضرورة بل هو حق متفق على حقيته فان احدا لم يذهب الى ان وجوب المعرفة ضروري ولا يلزم من تحققه افحام
الانبياء ويمكن ان يكون قوله بالضرورة في قوله لو لم يجب شكر المنعم عقلا بيانا لكيفية لزوم التالي المذكور للمقدم لا جزءا
من المقدم ولا من التالي الثاني ان وجوب شكر المنعم معلوم للعقلاء علما ضروريا الثالث انه دافع للخوف وكلما كان دافعا للخوف
فهو واجب عقلا اما الصغرى فلان المكلف يجوز المؤاخذة على ترك الشكر فيحصل له خوف وذلك الخوف يندفع بالشكر قطعا
واما الكبرى وهي ان كلما كان دافعا للخوف واجب عقلا فهو معلوم بالضرورة احتجت الاشاعرة بان شكر المنعم لو كان واجبا بالعقل
لكان اما ان يكون لا لفائدة او لفائدة والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان القسم الاول
من قسمي التالي فلانه عبث والعبث عندكم قبيح عقلا وكيف يكون واجبا واما الثاني فلان تلك الفائدة اما ان يكون عائدة الى الله تعالى
او الى الشاكر والاول محال لاستغنائه تعالى عن كل شيء واستعلائه عن جلب النفع ودفع الضرر والثاني محال ايضا لانها اما
ان يكون عاجلة او آجلة والاول محال اذ العاجل ليس الا التعب والمشقة باداء الشكر والثاني محال ايضا لامكان ايصال تلك
الفائدة الآجلة بغير واسطة الشكر فيكون توسطه عبثا وايضا العقل لا يقتضي ترتب فائدة اخروية على الشكر بحيث يتوب

الوجوب عليهما والجواب ان وجوبه لكونه شكراً لا لامر آخر مغاير له كما في جلب النفع ودفع الضرر فانه مطلوب لنفسه لا لامر آخر ولا يجب في كل امر ان يكون مطلوباً لفائدة مغايرة والا لزم التسلسل لان تلك الفائدة ح تكون مطلوبة لفائدة اخرى والاخرى لاخرى وهكذا لا الى غير النهاية وانه محال او يقول لم لا يجب لفائدة آجلة ولا يكون توسطه عبثاً لان حصولها على وجه الاستحقاق امر مطلوب وهو غير ممكن الا بتوسط الشكر او لفائدة عاجلة وهي دفع الخوف عن النفس الحاصل في العاجل بسبب تجويز الضرر الآجل بتركه والحق ان يقال ان اردتم بوجوب الشكر كونه بحيث يستحق فاعله المدح و تاركه الذم فذلك امر لازم له لذاته او لصفة لازمة له كما في حسن الصدق وقبح الكذب ومقابلة الوجود للعدم وبالعكس فلا يصح ان يقال فيه اما ان يكون لفائدة او لا لفائدة كما لا يصح ان يقال في نظائره وان اردتم به ان اتيان المكلف بالشكر الواجب اما ان يكون لفائدة او لا لفائدة قلنا انه لفائدة وهي دفع ضرر الذم اللاحق بتركه وجلب نفع المدح الحاصل له بفعله واما الترديد في نفس الوجوب فانه انما يتصور اذا قلنا انه شرعي كما ذهب اليه الاشاعرة من حيث هو صادر عن الله تعالى فيقال ايجاب الله تعالى اما ان يكون لفائدة او لا لفائدة وسوق الكلام الى آخره **قال** الثاني ذهب جماعة من الامامية ومعتزلة بغداد الى تحريم الاشياء التي ليست اضطرارية قبل ورود الشرع وذهب معتزلة البصرة الى انها على الاباحة وتوقف الاشعري والحق الثاني لانها منفعة خالية عن امارات المفسدة ولا ضرر على المالك فيه فوجب حسنه كالاستظلال بحائط الغير واحتج المانع بانه تصرف في ملك الغير بغير اذنه فكان حراماً وجواز الاذن معلوم عقلاً كالاستظلال **اقول** هذا هو التذنيب الثاني من التذنيبين اللذين يبحث الاشاعرة مع المعتزلة فيهما على تقدير تسليم القول بالحسن والقبح العقليين وهو البحث عن حكم الاشياء قبل ورود الشرع اعلم ان ما ينتفع به المكلف اما ان يكون اضطرارياً اي يضطر اليه في معاشه بحيث لا يمكن حياته من دونه كالتنفس في الهواء وتناول الماء عند العطش العظيم وامثال ذلك واما ان لا يكون كذلك كتناول الفاكهة واستعمال الطيب وما شابههما والاول يجب القطع بعدم تحريمه الا عند من يجوز التكليف بما لا يطاق واما الثاني فاما ان تدرك بضرورة العقل حسنه او قبحه كالصدق النافع والكذب الضار او لا والثاني هو المقصود بالبحث هنا فذهب جماعة من الامامية ومعتزلة بغداد وابو علي بن ابي هريرة من فقهاء الشافعية الى انها محرمة وذهب معتزلة البصرة وطائفة من فقهاء الشافعية والحنفية الى انها مباحة وذهب ابو الحسن الاشعري وابو بكر الصيرفي وجماعة من الفقهاء الى التوقف ثم ان التوقف فسره قوم بانه لا حكم فيها اصلاً ورد هذا التفسير بانه ليس توقفاً بل قطعاً بعدم الحكم وآخرون انا لا ندري هل فيها حكم او لا ولو جوزنا ان فيها حكماً لم نعلم انه هل هو تحريم او اباحة واختار المصنف المذهب الثاني وهو انها على الاباحة واحتج عليه بما ذكره ابو الحسن البصري وهو ان تناول الفاكهة مثلاً منفعة خالية من امارات المفسدة ولا ضرر على المالك فيه فوجب القطع بكونه

حسنا اما انه منفعة فظاهر واما خلوه عن امارات المفسدة فلانا انما نتكلم على تقديره واما انه لا ضرر على المالك
فيه فبين واما كونه متى كان كذلك وجب القطع بحسنه فلانه يحسن منا الاستظلال بحائط الغير عند كونه موصوفا بالصفات المذكورة
اعني كونه نافعا خاليا عن امارات المفسدة ولا ضرر فيه على مالكه وعلة حسنه هو كونه موصوفا بتلك الصفات للدوران معها وجودا
وعدما وهذه العلة متحققة في محل النزاع فوجب القول بحسنه لوجوب وجود الحكم عند وجود العلة واعترض بمنع الحكم في
الاصل اعني حسن الاستظلال بحائط الغير وكونه معللا بالاوصاف المذكورة والدوران غير دال على العلية على ما يأتي وانه لا يلزم من ثبوت
الحكم في الاصل وكونه معللا بالاوصاف المذكورة وتحققها في محل النزاع ثبوت الحكم فيه لجواز وجود شرط الحكم في الاصل دون الفرع او
وجود مانع منه في الفرع دون الاصل احتج اهل المذهب الاول على التحريم بان ذلك تصرف في ملك الغير بغير اذنه فيكون قبيحا
كما في الشاهد والجواب المنع من عدم الاذن فان وجوده معلوم عقلا اي بدليل العقل كالاستظلال بحائط الغير
والفرق بين الشاهد والغائب متحقق وهو تضرر المالك في الشاهد بالتصرف في ملكه بخلاف الغائب ومع ظهور الفرق يبطل القياس
والهاء في قول المص فوجب حسنه راجع الى مجموع الاشياء وان لم يكن ملفوظا ولو قال حسنها بحيث يرجع الى الاشياء الاولى التي
المنفعة كان اليق **قال** الثالث الفعل قد يكون مجزيا بمعنى ان الاتيان به كاف في سقوط التعبد به وانما يحصل ذلك لو
اتى المكلف به مستجمعا لجميع الامور المعتبرة فيه شرعا وقد لا يكون كذلك اذا لم يوقعه المكلف على وجه المطلوب منه وانما يصح وصف
الفعل بالاجزاء اذا امكن وقوعه على وجهين وعلى جهات اما ما لا يمكن وقوعه الا على وجه واحد كالمعرفة فلا يصح وصفه به **اقول** هذا تقسيم
ثالث للفعل باعتبار كونه مجزيا او غير مجز ولما كان مورد هذا التقسيم اخص من مورد التقسيمين اللذين تقدما اخره عنهما
واعلم ان العبادة توصف تارة بكونها مجزية كالصلوة الجامعة للاركان والشرائط وتارة بكونها غير مجزية كالصلوة الخالية
عنها وانما يوصف الفعل بالاجزاء اذا امكن ان يقع على وجهين او وجوه يكون باعتبار بعضها مشتملا على حكمة وباعتبار بعضها
لا يكون كذلك كالصلوة اما ما لا يكون كذلك كمعرفة الله تعالى ورد الوديعة فلا يوصف بالاجزاء ولا بعدمه لانه لا يقع الا على وجه واحد اذا تقرر هذا فنقول
معنى كون الفعل مجزيا ان الاتيان به كاف في سقوط التعبد به اذا اتى المكلف بجميع الامور المعتبرة فيه من حيث وقع التعبد به
ومعنى كونه غير مجز ان الاتيان به غير كاف في سقوط التعبد به وانما يكون كذلك اذا اوقعه لا على الوجه المطلوب شرعا وقال قوم الاجزاء عبارة عن
سقوط القضاء ورد بان سقوط القضاء قد يتحقق بدون الاجزاء فيغايره بانه ان المكلف اذا اتى بالفعل مخلا ببعض
شرائطه ثم مات سقط القضاء مع ان ذلك غير مجز وفاقا واجيب بان ما يسقط القضاء هنا انما هو الموت لا الفعل
فلا يصدق حينئذ على الفعل انه مسقط للقضاء مع انه غير مجز **قال** الرابع الفعل ان اتى به في وقته سمي الاتيان به اداء
وان كان بعد وقته المضيق او الموسع سمي قضاء وان فعل ثانيا في وقته لوقوع الاول على نوع من الخلل سمي اعادة

اقول موضوع هذا التقسيم اخص من الذي قبله فلذلك اخره عنه وذلك لان موضوع التقسيم
الثاني العبادة مطلقاً وهي اعم من كونها موقتة وغير موقتة وموضوع هذا التقسيم العبادة الموقتة واعلم ان العبادة الموقتة توصف
بكل واحد من الاوصاف الثلاثة اعني الاداء والقضاء والاعادة لانه ان اتى بها في وقتها المحدود سمي ذلك الاتيان اداء وان اتى بها بعد خروج
وقتها الموسع او المضيق سمي قضاء وان اتى بها مرة ثانية لوقوع الاول على نوع من الخلل كخروجه عن شرط معتبر او اقتران امر
مبطل سمي ذلك الاتيان اعادة فان الاداء اعم من الاعادة مطلقاً لان الاداء اتيان العبادة في وقتها مطلقاً وهو
اعم من كونه مسبوقاً باتيان اخر وهو الاعادة وغير مسبوق وبعض الاصوليين لم يعتبر في الاعادة الفعل في الوقت فعلى هذا
يكون بينها وبين كل واحد من الاداء والقضاء عموم من وجه لصدقها مع الاداء دون القضاء اذا فعلت في الوقت ومع القضاء دون الاداء اذا فعلت
في خارجه وصدق كل واحد منهما بدونها اذا لم يكن مسبوقاً باتيان اخر واعلم ان المصنف جعل مورد التقسيم الواجب خاصة ونحن
لما راينا ان بعض المندوبات ايضاً معروضة للاوصاف المذكورة جعلنا مورده العبادة ليكون شاملاً للجميع قال وقد يعصي
المكلف اذا اخر الموسع عن الوقت الذي يغلب على ظنه انه لو لم يفعله فات وقته فلو اخره وعاش فالقاضي نص في انه قضاء وليس
بمعتمد لظهور بطلان ظنه ولو اخر مع غلبة السلامة فمات فجاة فلم يعص اقول هذان فرعان على ما تقدم الاول
اذا غلب على ظن المكلف في الواجب الموسع انه لو اخره عن اول وقته ولم يفعله فيه فات فعله في وقته لم يجز
عصى بالتاخير لانه متعبد بظنه ومقتضاه تعيين اول الوقت للاتيان به فلو اخره وعاش الى وسط الوقت
او اخره واتى به فيه هل يكون اداء او قضاء قال الغزالي وجماعة من الاصوليين يكون اداء اذ لا عبرة بالظن بعد انكشاف
فساده فيبقى الحال كما كان قبل حصوله وقال القاضي ابو بكر يكون قضاء لتعين وقته بسبب غلبة ظنه والا لم يعص بالتاخير عنه
هو باطل اتفاقاً فاذا وقعه خارج ذلك الوقت المتعين كان قضاء اذ لا معنى له الا ما فعل بعد وقته المعين وليس بجيد
لان حكم الظن مشروط باستمراره ومع زواله وظهور فساده يسقط عن درجة الاعتبار ويبقى الحال على ما كان عليه قبله
الثاني لو ظن المكلف الاتيان بالواجب في اول الوقت مع غلبة ظنه بالسلامة والبقاء الى ثانيه واتفق موته فجاة او قتله قبل
دخول ثاني الوقت لم يعص لعدم علمه وظنه بتعيين اول الوقت له قال ثم ان القضاء انما يثبت عند تحقق سبب وجوب الاداء
مع عدم الاداء اما مع وجوبه وتركه كتارك الصلوة حتى يخرج الوقت ومع عدم الوجوب لامتناع عقلاً كالنائم او شرعاً
كالحائض او لا لامتناع كالمسافر اذا علم القدوم قبل الزوال والمريض اقول الفعل لا يسمى قضاء الا اذا حصل سبب وجوب
اداء ولم يؤد وذلك على قسمين احدهما ان يتحقق معه الوجوب فلم يفعل في الوقت كالصلوة المتروكة عمداً حتى يخرج وقتها فان
فعلها فيما بعد يكون قضاء والثاني ان لا يتحقق معه الوجوب وهو على اقسام لان عدم تحققه اما ان يكون لامتناع

لامتناع الفعل في تلك الحالة عقلا كالصلوة من النائم طول وقتها فان صدور الصلوة عنه في حال نومه ممتنع
امتناعا عقليا او لامتناعه امتناعا شرعيا كالحيض فان صدور الصيام عنها في حال حيضها ممتنع شرعا اذ كون الحيض
مانعا انما يستفاد من الشرع او لا لامتناع كالمسافر اذا علم قدومه الى اهله قبل زوال الشمس فان تحقق الصوم منه
ممكن عقلا وشرعا وكالمريض اذا علم برؤه قبل الزوال الا ان مسقط الصوم عن المسافر مستند الى نفسه لان السفر فعله
باختياره ولا كذلك المريض لعدم استناد المرض اليه وفي جميع هذه الاقسام يسمى قضاء لوجود سبب الوجوب فيها
كالدلوك للصلوة والشهر للصيام دون الوجوب خلافا لبعض الفقهاء حيث زعم ان الوجوب متحقق في هذه الصور
وهو خطاء فان الحايض مثلا مامورة بترك الصلوة فكيف يكون واجبا عليها وانما قيد المسافر بعلمه بالقدوم قبل
الزوال لان المسافر عندنا لا يصح منه صوم رمضان واما اذا قدم اهله قبل الزوال ولم يتناول شيئا وامسك صح صوم ذلك
اليوم اما الجمهور فلما كان من مذهبهم صحة صوم المسافر في شهر رمضان لم يحتاجوا في التمثيل الى القيد المذكور هذا في قضاء الواجب
واما قضاء النوافل فلا يتحقق ذلك فيه **قال** الخامس الفعل قد يكون عزيمة وهو ما جاز فعله لا مع قيام المقتضي للمنع منه
او رخصة وهو الجائز معه فمباح الاصل ليس برخصة وتناول الميتة رخصة وقد يجب الرخصة كالتناول عند خوف الهلاك
اقول هذا تقسيم اخر للفعل باعتبار اقتران جوازه بقيام المقتضي للمنع منه وعدمه وهو تقسيم الى الرخصة والعزيمة
واعلم ان العزيمة في اللغة القصد مشتقة من العزم وهو القصد المؤكد ومنه قوله تعالى فنسي ولم نجد له عزما وليس لبعض الرسل
اولي العزم الا تاكد قصدهم في اظهار الحق والهدى واما بحسب الاصطلاح فهي عبارة عما جاز فعله لا مع قيام المقتضي للمنع منه كالصلوة
ونحوها واما الرخصة فهي لغة عبارة عن التيسير والتسهيل ومنه قولهم رخص الشعر اذا رخص سهل الشراء واصطلاحا عبارة
عما جاز فعله مع قيام المقتضي للمنع منه فمباح الاصل ليس رخصة لان جواز فعله لم يقترن بما يقتضي المنع منه وتناول الميتة في حال المخمصة
رخصة لان جوازه مقترن بما يقتضي المنع منه وهو سبب تحريم الميتة وقد ينتهي الرخصة الى الوجوب كتناول الميتة عند خوف الهلاك من الجوع
فان استبقاء المهجة وحفظ النفس واجب وهو من هذه الحيثية عزيمة لا رخصة اذ لم يقم هنا دليل على تحريم استبقاء المهجة
وحفظ النفس واجب نعم هو رخصة من حيث هو اشتمال الميتة على الخبث المحرم وقد يكون الرخصة تركا كالصوم واسقاط
الركعتين من الصلوة الرباعية في السفر ولا ينتقض بذلك الحد المذكور للرخصة في عكسه لان المقصود بالحد هنا انما هو الفعل
حيث لانه بازاء تقسيمه ولو اردنا تعريف الرخصة مطلقا بحيث يتناول الفعل والترك قلنا الرخصة ما ابيح للمكلف فعله مع قيام
ما يقتضي المنع منه والى في قول المص كالتناول عند خوف الهلاك للراجحية تناول الميتة المقدم ذكره **قال** المقصد الثاني
في اللغات وفيه فصول الاول في الواضع ذهب عباد الى ان اللفظ يدل على المعنى لذاته لا استحالة ترجيح بعض الالفاظ بمعناه

من غير مرجح واطبق المحققون على بطلانه والمخصص اما ارادة المختار او سبق المعنى حال خطور اللفظ ثم اختلف ا
فالاشعري وابن فورك على انها توقيفية لقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها وقوله تعالى واختلاف السنتكم وليس المراد الجارحة
المخصوصة للاتفاق فيها بل ما يصدر عنها تسمية للمسبب باسم السبب لافتقار الاصطلاح الى مثله فتسلسل وابو هاشم
على انها اصطلاحية لقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه دل على سبق اللغة على الرسول السابق على التوقيف

اقول قد عرفت فيما تقدم ان من جملة مبادي هذا العلم التصديقية ما هو مستفاد من اللغة فلهذا اشار المص اليها على
الوجه الكلي واعلم ان لفظة اللغة مأخوذة من لغى يلغى اذا لهج بالكلام ومعناها كل لفظ وضع لمعنى فاللفظ ما يلفظ لا
ويخرج به الاشارات والرقوم وقولنا وضع لمعنى يخرج به المهمل قيل وهذا الحد شامل للمفرد والمركب وفيه نظر لان المركب
ليس بموضوع فلا يكون مندرجا تحته وهذا الحد مبني على ما ذهب اليه المحققون من ان دلالة اللفظ على المعنى لا يكون الا بالوضع
او بما يتبع الوضع خلافا لعباد بن سليمان وجماعة من المعتزلة حيث ذهبوا الى ان دلالة اللفظ على المعنى لذاته واطبق المحققون على بطلانه ولولا
لاهتدى كل احد على كل لغة وهو باطل بالوجدان احتج عباد ومن تبعه بانه لولا المناسبة بالطبيعة من اللفظ والمعنى لكان اختصاص ذلك
اللفظ بذلك المعنى دون غيره ترجيحا من غير مرجح وانه محال والجواب المنع من الملازمة فانه لا يلزم من نفي الترجيح المستند الى ذات اللفظ
وذات المعنى نفي المرجح مطلقا والمرجح اما ارادة الواضع القادر المختار الذي من شأنه ان يرجح بلا مرجح او سبق المعنى الى ذهنه وقت خطور
اللفظ بباله والثاني يتأتى في حق غير واجب الوجود تعالى ولما كانت اللغة عبارة عن كل لفظ وضع لمعنى كان البحث فيما يتعلق بها
بالموضوع وهو اللفظ والموضوع له وهو المعنى والواضع وهو الذي يخصص اللفظ بالمعنى والغرض من الوضع والمص رحمه الله
اشار الى كل ذلك وبدأ بالبحث عن تعيين الواضع لانه علة الوضع وقد اختلف الناس فيه فذهب ابو الحسن الاشعري وابن فورك و
من الفقهاء الى ان الواضع هو الله تعالى والعلم بالوضع مستفاد من التوقيف الالهي بالوحي او بخلق اصوات او حروف يسمعها واحد او جماعة
او بخلق علم ضروري بان اللفظ المعين موضوع للمعنى المعين وذهب ابو هاشم واصحابه وجماعة من المتكلمين الى انها اصطلاحية اما من واحد او جماعة
اتفقوا على هذه الالفاظ بمعانيها ثم عرف الواضعون غيرهم ذلك الوضع بالقرائن والاشارات كالاطفال وقال ابو اسحق الاسفرايني
ان القدر الضروري الذي به يعلم الاصطلاح توقيفي والباقي اصطلاحي وتوقف القاضي ابو بكر والغزالي واكثر محققي المتأخرين احتج الاولون
على التوقيف بوجوه ذكر المص منها ثلثة الاول قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها دل على ان الاسماء توقيفية فيكون الافعال والحروف كذلك لانه
لا قائل بالفرق ولان الاسم مشتق من السمة وهي العلامة والجميع سمات لان العلامة موجودة فيها ولان التكلم بالاسماء وحدها من دون انضمام الافعال
والحروف اليها متعذر او متعسر الثاني قوله تعالى ومن آياته خلق السموات والارض واختلاف السنتكم وليس المراد اختلاف الالسنة الجوارح المخصوصة
اللحمانية لانها متفقة في التركيب والتأليف ولو قدر اختلافها بالقدر والشكل لم يحسن جعلها آية لكون الاختلاف في غيرها من الاعضاء

اظهر واوضح فوجب حملهما على اللغات الصادرة عنهما تسمية للمسبب باسم السبب وهو من احسن وجوه المجاز الثالث لو لم يكن اللغات توقيفية
لكانت اصطلاحية واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلما بينا من كونهما مستفادا من الوضع لاستحالة مذهب عباد انحصار الوضع
في الله تع وعباده فاذا انتفى احدهما ثبت الآخر واما بيان بطلان التالي فلان الاصطلاح انما يتم اذا كان من المصطلحين قادر على تعريف
اصحابه ما يقصده وذلك لا يمكن الا بالفاظ آخر دالة على تلك المعاني والكلام في تلك الالفاظ ووضعها كما في الاول ويتسلسل وانه ممتنع
واحتج ابو هاشم واصحابه على مذهبهم بان اللغات لو كانت توقيفية لكانت متاخرة عن ارسال الرسل لان التوقيف من الله تع انما يكون على لسان رسول
من رسله والتالي باطل بدليل قوله تع وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه فان ذلك دال على ان لقوم كل رسول لسانا سابقا على
ارساله اليهم السابق على التوقيف المستفاد منه فالمقدم مثله ثم الحق ان المذهب المذكورة محتمل والحجج المذكورة كلها ضعيفة الدلالة على المقصود
كما ياتي **قال** والاعتراض لم لا يجوز حمل التعليم على الالهام باحتياجه الى هذه الالفاظ والاقدار على وضعها او حمل الاسماء على الصفات
مثل كون الفرس للركوب والثور للحرث لانها علامات او علمه بما اصطلح عليه غيره وليس حمل الالسنة على اللغات اولى من حملها على الالات والمدار
عليها مع تساويهما في كونهما اية والاصطلاح قد يعلم بالقرائن كالاطفال من غير تسلسل ونمنع توقف التوقيف على البعثة
لجواز حصوله بالالهام او بخلق صوت في جسم او جماد **اقول** اعترض على الحجة الاولى من حجج القائلين بالتوقيف وهي التمسك بقوله
تع وعلم آدم الاسماء كلها من وجوه ثلثة الاول لم لا يجوز ان يكون المراد بالتعليم الالهام باحتياجه الى هذه الالفاظ في
محاورة زوجته وبنيه وبعث عزمه على وضعها واقداره على الوضع بخلق العلوم المحتاج اليها فيه ونسب التعليم اليه تع لانه الهادي
اليه لا انه علمه بالخطاب كما قال الله تع في حق داود وعلمناه صنعة لبوس لكم اي الهمناه وليس التعليم عبارة عن ايجاد العلم بل
هو فعل صالح لان يترتب عليه حصول العلم ولهذا يقال علمه فلم يتعلم الثاني لم لا يجوز ان يكون المراد بالاسماء الصفات والعلامات
مثل كون الفرس صالحا للركوب والثور للحرث والجمل للحمل فان الاسماء علامات لكونها مشتقة من السمة وهي العلامة او من السمو وهو
العلو وعلى كلا التقديرين فكلما يعرف ماهيته او يكشف عن حقيقته وهو اسم وتخصيص لفظ الاسم بهذه الالفاظ مستفاد
من العرف الطاري الثالث لم لا يجوز ان يكون تلك الاسماء مما اصطلح عليها قوم خلقهم الله قبل خلق آدم ع وايضا لا يلزم من تعليمه
الاسماء كلها تعليمه اللغات كلها ولاحتمال تعليمه معنى كل اسم بحسب لغة واحدة ثم ان آدم ع او غيره وضع كل اسم من تلك
الاسماء لمعان اخر متعددة بحسب تعدد هذه اللغات وعلى الحجة الثانية وهي في آيته تع واختلاف السنتكم بانا لا نعلم تعين حمل لفظ الالسنة على
اللغات عند تعذر حملها على حقيقتها وانما يلزم ذلك لو لم يكن هنا مجاز آخر وهو ممنوع فان الاقدار على اللغات مجاز آخر وليس صرف اللفظ
الى المجاز الاول اولى من صرفه الى الثاني مع تساويهما في كون كل منهما اية ولجاب للمص عن هذا في كتابه بان المجاز الاول اولى من
الثاني مع تساويهما في كون كل منهما اية ولجاب للمص عن هذا في كتابه بان المجاز الاول ارجح لكونه من باب اطلاق اسم السبب على المسبب

وهو احسن وجوه المجاز اذ اللغات صادرة على الالسنة ولا كذلك الاقدار على اللغات ولان في الثاني زيادة اضمار وهو خلاف الاصل
وعلى الثالثة من منع بطلان تاليهما وهو كون اللغات اصطلاحية وما ذكروه من افتقار الاصطلاح الى سبق اخر ممنوع لجواز
ان يعلمه المصطلحون غيرهم اصطلاحهم ويعلم كل منهم اصطلاحه في نفسه بالقرائن والترديد كما يعلم الابوان الطفل لغتهما من
غير تسلسل وعلى حجة ابي هاشم بالمنع من توقف على بعثة الرسل لاحتمال حصول العلم بالالهام او بخلق اصوات او حروف في اجسام جمادية او
خلق علم ضروري للسامع لها بان واضعها للمعاني معينة قال الفصل الثاني في الموضوع له كل معنى يشتد الحاجة الى التعبير عنه وجب في الحكمة
وضع اللفظ بازائه لوجود القدرة والداعي وانتفاء الصارف وما عداه لا يجب والا لزم ما لا يتناهى من الالفاظ ولان انواع الروائح و
مراتب الاشتداد لم يوضع لها الفاظ بخصوصياتها ولا يجوز وضع اللفظ بازاء الخفي وليس القصد بوضع المفرد افادة معناه
لتقدمها عليه بل التمكن من تركيب المعاني بواسطة تركيب الالفاظ عند تغاير التخيلات لتشخص المتحد الحقيقة واللفظ يدل على الخارجي بواسطة الذهني
لتغايرها لتغاير الالفاظ ومعرفة الوضع مستفاد من النقل المتواتر والمركب من النقلين كالاستثناء من الجمع وكون الاستثناء اخراجا اقول هذا الفصل مشتمل
على مباحث الاول في الموضوع له ان المعاني على نوعين احدهما ما يكثر الحاجة اليه وتشتد الى التعبير عنه والاخر بالعكس كذلك والاول ما يجب في الحكمة ان يقع لفظ بازائه لانه لما كان
مقدور الواضع وكان الداعي اليه موجودا والصارف عنه مفقودا وجب تحققه منه واما الثاني فلا يجب ان يوضع له لفظ بل يجوز
خلو اللغات من لفظ يدل عليه واستدل المص عليه بوجهين الاول انه لو وجب ان يوضع لكل معنى لفظ مختص به لزم وضع
ما لا يتناهى من الالفاظ والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان المعاني غير متناهية لان بعضها كالاعداد ومراتب الاعداد لا تتناهى ولا
يقف عند حد بل كل مرتبة من مراتبها وراءها اخرى الى غير النهاية وما كان بعضه غير متناه فمجموعه اولى بكونه غير متناه واذا وضع بازاء كل معنى من تلك المعاني
لفظ مختص به كانت الالفاظ غير متناهية لان المساوي لما لا يتناهى يجب ان لا يتناهى واما بيان بطلان التالي فلان الالفاظ مركبة من
الحروف المتناهية وكل مركب من المتناهي متناه بالضرورة فالالفاظ متناهية الثاني لو وجب ان يوضع لكل معنى لفظ مختص لزم ان يكون لكل واحد
من انواع الروائح ومراتب الاشتداد لفظ يدل عليه والتالي باطل لاتفاقنا فالمقدم مثله والملازمة بينة بنفسها البحث الثاني في انه لا يجوز
وضع اللفظ الظاهر المشهور المتداول بين الخاصة والعامة بازاء المعنى الخفي الذي لا يهتدي الى معرفته الا الخواص فتتوقف معرفته على كمال التأمل كابي هاشم
واصحابه من ان الحركة معنى يوجب لذات الجوهر كونه متحركا فان المعلوم عند الجمهور ليس الا نفس كون الجوهر متحركا اما ان متحركيته حالة
معللة بمعنى فانها غير واقعة بالقادر فذلك امر لو صح القول به لما عرفه الا الاذكياء من الناس بالدلائل الدقيقة والبراهين الغامضة
ولفظ الحركة ظاهر متداول بين الجمهور من اهل اللغة الذين لا يتصورون هذا المعنى ولا تصل اليه اذهانهم واذا كان كذلك امتنع
ان يكون موضوعا لذلك المعنى بل لا مسمى للحركة في وضع اللغة الا نفس كون الجسم منتقلا اذ وضع اللفظ للمعنى يتوقف على تصور
ذلك المعنى وكذا ظهوره واشتهاره تابع لظهوره واشتهاره واعترض بان الواضع لو كان هو الله تعالى فنسبة المعاني كلها اليه على السوية فلا يجوز

ان يكون بعضها خفيا عند قوم وظاهرا عند الناس لا يمنع الوضع منه وان كان هو البشر فكذلك لاحتمال ان يكون بعض البشر وقف على المعنى
الدقيق فوضع اللفظ بازائه ثم خفي على غيره ذلك المعنى واستعمل في لازمه وهو كون الجسم منتقلا وخفي ذلك المعنى الدقيق الموضوع
له اللفظ في اصل الوضع واشتهر المعنى الثاني ولكن كان الاصل هو ذلك المعنى الدقيق وفيه نظر فانه ليس المراد ان خفاء المعنى واشتهار اللفظ يمنع من
وضعه له ابدا كيف واشتهار اللفظ انما يكون بعد وضعه بل المراد ان اشتهار اللفظ وتداوله بين عامة اهل اللغة من غير نقل ولا تجوز دليل على
كون معناه ظاهرا جليا ويمنع ان يكون دقيقا خفيا لا يعلمه الا الخواص من الاذكياء لان تداول اللفظ واشتهاره انما يكون عند فهم المتداولين معناه وظهوره عندهم
فلو كان معناه خفيا لما تداولوه وما اشتهر بينهم لكنهم قد تداولوه واشتهر بينهم فلا يكون خفيا البحث الثالث في انه ليس القصد بوضع
الالفاظ المفردة افادة معانيها والدليل عليه ان افادة تلك الالفاظ المفردة لمعانيها موقوفة على العلم بكونها موضوعة لتلك المعاني
الموقوف على العلم بتلك المعاني ضرورة تاخر العلم بان اللفظ الفلاني موضوع للمعنى الفلاني عن العلم بتلك اللفظ وذلك المعنى
فلو استفيد العلم بتلك المعاني من تلك الالفاظ لزم الدور بل الغرض من وضع الالفاظ المفردة لمعانيها بحيث يتمكن الانسان من تفهيم
ما يتركب من تلك المعاني بتوسط تركيب الفاظها الدالة عليها فان قلت هذا بعينه وارد في المركبات فانها لا تفهم منها معانيها
الا بعد العلم بكونها موضوعة لتلك المعاني وذلك يستدعي سبق العلم بتلك المعاني فلو استفيد العلم بتلك المعاني من تلك
الالفاظ المركبة لزم الدور قلت لا نسلم ان افادة الالفاظ المركبة لمعانيها يتوقف على العلم بكونها موضوعة لها وبيان ذلك انا متى علمنا كون
كل واحد من تلك الالفاظ المفردة موضوعة لمعناه وعلمنا ايضا كون حركات تلك الالفاظ المفردة دالة على النسب المخصوصة لتلك فاذا توالت
الالفاظ المفردة بحركاتها المخصوصة على السمع ارتسمت تلك المعاني مع نسب بعضها الى بعض في ذهن السامع ومتى حصلت المعاني المفردة
مع نسب بعضها الى بعض حصل العلم بالمعاني المركبة لا محالة فظهر ان افادة اللفظ المركب لمعناه لا يتوقف على العلم بكونه موضوعا له
البحث الرابع في ان الالفاظ انما وضعت للمعاني الذهنية وانها انما تدل على المعاني الخارجية بتوسطها والدليل على ذلك انا اذا راينا جسما من
بعيد فظنناه انسانا وسميناه باسمه واذا قربنا منه وزال الظن الاول فظنناه فرسا سميناه باسمه ثم لو زال هذا الظن ايضا
وتحقق العلم بكونه حجرا سميناه باسمه فقد تغايرت الالفاظ عند تغاير التخيلات والشخص الواحد المتحد في الحقيقة وفي ذلك
دليل على ان الالفاظ ليست موضوعة للمعاني الخارجية بل الذهنية لدورانها معها البحث الخامس في طريق معرفة الوضع علم ان العقل
المحض لا طريق له الى معرفة هذه الاشياء مستقلا لكونها امورا وضعية فيجب ان يكون الطريق اليها اما النقل المحض والمركب من العقل
والنقل والنقل اما متواتر او احاد فالاول ككون لفظي السماء والارض موضوعين لمعنييهما وكون الفاعل مرفوعا والمفعول منصوبا
والثاني ككون لفظة الحمل موضوعة للسحاب ولفظة الخنا موضوعة للشجرة الصغيرة واما المركب من النقل والعقل فهو كما اذا استفيد من
مقدمتين مناسبتين نقليتين يرتبهما العقل حتى حصل منهما نتيجة فطريق تلك النتيجة النقل والعقل مثال ذلك انا

اذا استفدنا من نقل صحة الاستثناء من الجمع المعرف باللام ومن نقل آخر كون الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل فعلمنا بالعقل
بتوسط هذين النقلين ان الجمع باللام للاستغراق **قال** الفصل الثاني في تقسيم الالفاظ وهو من وجوه الاول اللفظ يدل
على المعنى بتوسط وضعه له مطابقة وبتوسط دخوله فيما وضع له تضمنا وبتوسط لزومه له ذهنا التزاما **اقول** لما كان المراد من
الالفاظ التي اشتمل هذا الفصل على ذكر تقسيمها انما هي الالفاظ الدالة على المعاني وجب علينا ان نقدم على ذلك تقسيم دلالة اللفظ
على معناه الى اقسامها واعلم ان الدلالة قد يكون عقلية كدلالة الصوت على المصوت وقد يكون طبعية كدلالة اح اح على وجع في
الصدر وقد يكون وضعية اي مستفادة من الوضع كدلالة لفظ الانسان على معناه والمقصود بالبحث ههنا انما هي الاخيرة والوضع
هنا عبارة عن تخصيص شيء بشيء بحيث يفهم الثاني عند اطلاق الاول او الاحساس به ليدخل المكتوب وقد اختلف في
تعريف الدلالة اللفظية فقال قوم هي فهم المعنى من اللفظ عند اطلاقه او تخيله بالنسبة الى من هو عالم بالوضع ورد بان الفهم
معلل بالدلالة فيغايرها وبان الدلالة صفة اللفظ الدال والفهم صفة للفاهم لا للفظ فيتغايران فقيل هي كون اللفظ بحيث اذا
اطلق فهم منه المعنى وهي تنقسم الى الاقسام الثلثة اعني المطابقة والتضمن والالتزام لان فهم المعنى من اللفظ ان كان بتوسط كونه موضوعا
له كانت دلالته عليه مطابقة كدلالة لفظ الانسان على الحيوان الناطق وان كان بتوسط دخوله في المعنى الموضوع له ذلك اللفظ كانت دلالته تضمنا كدلالة لفظ الانسان
على الحيوان وحده او على الناطق وحده وان كان بتوسط كونه لازما في الذهن للمعنى الموضوع له اللفظ كانت دلالته التزاما كدلالة لفظ الانسان على قابل العلم
وصنعة الكتابة وفائدة قيد التوسط في الدلالات الثلث لئلا ينتقض تعريفاتها المذكورة باللفظين للشيء وجزئه كلفظ
الامكان المشترك بين الخاص وهو رفع الضرورتين معا اعني ضرورة الوجود وضرورة العدم والعام هو جزءه لانه رفع
احدهما واللفظ المشترك بين الشيء ولازمه كالشمس المشترك بين الكوكب وضوئه فان لفظ الامكان يدل على
الامكان العام بالمطابقة والتضمن لكن الاول بتوسط وضعه له والثاني بتوسط دخوله فيما وضع له وهو الخاص وكذا لفظ الشمس يدل
على الضوء بالمطابقة والالتزام لكن الاول بتوسط وضع اللفظ والثانية بتوسط لزومه لما وضع له وهو جرم الشمس فظهر انه
لولا قيد التوسط لتنتقض تعريفات الدلالات المذكورة والهاء في قول المص بتوسط وضعه عائدة الى اللفظ وفي قوله له عائدة
الى المعنى الموضوع له اللفظ والهاء في قوله بتوسط دخوله عائدة الى المعنى الدال عليه اللفظ وفي قوله وضع له عائدة الى المعنى الذي
وضع له اللفظ وفي قوله لزومه عائدة الى المعنى الدال عليه اللفظ وفي قوله له عائدة الى المعنى الموضوع له اللفظ واعلم ان دلالة
المطابقة وضعية محضة واما الباقيتان فيشاركه العقل الوضع فان اللفظ اذا وضع للمركب او للملزوم كان فهم ذلك المركب او ذلك
الملزوم مستلزما لفهم الجزء او اللازم استلزاما عقليا وقيد اللزوم الذهني لانه لولاه لم يتحقق الدلالة الالتزامية لكون اللفظ بعد
موضوعا للازم ولا للمعنى هو جزءه فلو لم يكن بحيث يلزم من حصول موضوع اللفظ في الذهن حصوله فيه انتفت دلالة اللفظ عليه

مطـ ولا يشترط اللزوم الخارجي لتحقق الدلالة الالتزامية من دونه كما في الاعدام والملكات المتعاندة في الخارج **قال** والدال بالمطابقة
مفرد ان لم يقصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه حين هو جزؤه ومركب ان قصد **اقول** هذا تقسيم الدال بالمطابقة
الى المفرد والمركب وهي قسمة حاصرة لان اللفظ الدال بالمطابقة اما ان لا يقصد بجزئه الدلالة على جزء معناه حين هو
جزؤه او يقصد فان كان الاول فهو المفرد وهو شامل لما ليس له جزء اصلا كق وع اذا جعلا علما او له جزء غير دال اصلا كزيد
او دال لكن لا على جزء المعنى كعبد الله حال العلمية فان له جزءا دالا لكن على غير جزء المعنى او دال على جزء المعنى لكنه غير مقصود
كالحيوان الناطق اذا سمي به انسان فانه في حال العلمية لا يقصد بالحيوان الدلالة على جزء معناه حين هو جزء منه و بالناطق الدلالة على
الجزء الاخر وان كان الثاني وهو ان يقصد بجزئه الدلالة على جزء معناه حين هو جزؤه فهو المركب سواء كان تقييديا كالحيوان الناطق او غير
تقييدي تاما يصح السكوت عليه كقام زيد او غير تام ككرام الحجارة والمراد بالجزء ما هو اعم من المحقق والمقدر ليدخل في المركب مثل قم
حال كونه امرا فان له جزءا مقدرا وهو انت وانما جعل المص هذا التقسيم تابعا للاول لان مورده احد اقسام الاول وهو
الدال بالمطابقة وانما لم يقسم الدال بالتضمن والالتزام الى المفرد والمركب اما التضمن فلان اللفظ الواحد قد يكون بالنسبة الى
المعنى التضمني مفردا ومركبا معا فلا يتضمنا كالحيوان الماشي مثلا فان هذا المجموع يدل على الحيوان بالتضمن ولا يدل اجزائه على اجزاء
معناه التضمني اعني الحيوان لا بالمطابقة ولا بالتضمن لعدم دلالة الماشي على شيء من اجزاء الحيوان بالمطابقة او التضمن فيكون مفردا
وايضا يدل هذا المجموع بعينه بالتضمن ايضا على الجسم الماشي لكونه جزءه مع دلالة اجزاءه على اجزاء هذا المعنى لدلالة الحيوان على الجسم
بالتضمن ودلالة اللفظ الماشي عليه بالمطابقة فيكون مركبا واما الالتزام فلان الدلالة الالتزامية مهجورة لعدم تناهي اللوازم ان كان المعتبر مطلق
اللازم وان كان المعتبر اللازم البين لم ينضبط ايضا لانه مختلف بحسب اختلاف الاشخاص فان مساواة الزوايا المثلث الثلث
بقائمتين لازم بين عند المهندسين وغير بين عند غيرهم وقيل انما قيد الدال بالمطابقة لانه تقسيم الدال بالوضع وذلك
انما هو الدال بالمطابقة لانها وضعية محضة واما الدلالتان الاخيرتان فانهما عقليتان على ما عرفت اذا تقرر هذا فلنرجع
الى التعريف المذكور للمفرد والمركب اما المفرد فقد عرفه بانه اللفظ الدال بالمطابقة الذي لم يقصد بجزئه الدلالة على جزء
معناه حين هو جزؤه فاللفظ جنس وتقييده بالدال يخرج المهمل وتقييد الدلالة بالمطابقة
قد عرفت فائدته وقوله لم يقصد بجزئه الدلالة يخرج المركبات وقوله على جزء معناه ليدخل مثل عبد الله علما فانه مفرد
مع ان بجزئه يقصد الدلالة لكن لا على جزء معناه وقوله حين هو جزؤه ليدخل مثل الحيوان الناطق حال كونه علما على شخص انساني
فانه يقصد بجزئه الدلالة على جزء معناه لكن لا حين ما جعل علما هو جزؤه فان الجزء كالحيوان في المثال المذكور حين
هو جزء هذا العلم لم يقصد به الدلالة اصلا فضلا عن الدلالة على جزء المعنى والمركب في مقابلة المفرد وهو الذي يقصد بجزئه الدلالة

على جزء الكلام لدلالته على جزء معناه حين هو جزء كزيد قائم وعبد الله نعتا وقد علم من هذا التقسيم ان اللفظ الواحد قد يكون مفردا
ومركبا لكن في حالتين كعبد الله والحيوان الناطق وامثال ذلك مع صدق على ذلك اللفظ الواحد تعريف المفرد والمركب فيجب ان يراد
في التعريف من حيث هو كذلك والا انتقض كل منهما طردا ومع هذه الزيادة يستغنى عن القيد المذكورين اخيرا قال والمفرد جزئي
ان منع نفس تصوره من الشركة وكلي ان لم يمنع اقول اللفظ المفرد ان منع نفس تصور معناه من وقوع الشركة
فيه اى من ان يشترك فيه كثيرون بحيث يكون ذلك المعنى صادقا على كل واحد منهما فهو الجزئي كزيد وعمرو فان نفس تصور زيد
مانع من ان يشترك فيه كثيرون ولم يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه فهو الكلي سواء امتنع وقوع الشركة فيه لا لنفس
المفهوم كواجب الوجود تعالى او لم يمتنع كالانسان الذى يشترك فيه زيد وعمرو سواء تعددت افراده في الخارج كالانسان او لا
او لم يتعدد كالشمس وقد يقال الجزئي على معنى آخر اعم من الاول ويسمى هذا جزئيا اضافيا لان جزئيته انما هي بالاضافة الى ما
هو تحته والاول وهو كل اخص يقع تحت اعم وانما كان الثاني اعم من الاول لان كل جزئي حقيقي فانه لا بد ان يكون مندرجا
تحت الماهية المعراة عن التشخصات فهو اذن اخص يقع تحت اعم فهو جزئي اضافي فثبت ان كل جزئي حقيقي فهو جزئي اضافي
ولا ينعكس فان الجزئي الاضافي قد يكون كليا كالانسان بالنسبة الى الحيوان وليس هذا العموم عموم الجنسية اذ الاعم جنس للاخص فافهم كما في
التصور واعلم ان جزئية اللفظ وكليته تابعتان لجزئية المعنى وكليته فان اللفظ الموضوع للمعنى الجزئي يسمى جزئيا باعتبار جزئية معناه وكذلك اللفظ الموضوع للمعنى
الكلي يسمى كليا باعتبار كلية المعنى فالاولى ان الكلية والجزئية لا حقتان بالذات للمعاني وبالعرض للالفاظ والمصنف اضاف التصور المانع من الشركة الى الهاء العائدة
الى المفرد فان قصد به اللفظ المفرد احتاج الى زيادة لفظة معناه واضافة التصور اليها اذ الجزئي اللفظي هو الذى يمنع نفس تصور معناه من الشركة لا تصوره
ويحتمل ان يكون قد حذف المضاف واقام المضاف اليه مقامه ويكون تقديره كلامه ومعنى المفرد جزئي ان منع نفس تصوره من الشركة والهاء ح يكون عائدة الى
الى اللفظ وان قصد به المعنى لم يحتج الى هذه الزيادة الا انه انما يبحث هنا في تقسيم الالفاظ وايضا لا يستقيم ح بين مراده من المعنى المفرد واللام في المفرد
للعهد على الاول وللعهد في التقدير الثاني الجنس قال والكلي اما ان يكون نفس الماهية او داخلا فيها اما جنسا او فصلا او خارجا عنها اما خاصة او عرضا
عاما اقول تقسيم للكلي من المعاني الذات او العرض واعلم ان الكلي اما ان يكون نفس ماهية ما تحته من الافراد المشتركة فيه وانما يزيد عليه بامور عارضة
مشخصة وهو النوع الحقيقي كالانسان الصادق على زيد وعمرو وبكر وخالد ورسموه بانه كلي مقول على كثيرين متفقين بالحقائق في جواب ما هو
واما ان يكون داخلا فيها جزءا منها فاما ان يكون تمام المشترك بينها او لا والاول هو الجنس كالحيوان الصادق على الانسان والفرس
وغيرهما من الانواع فانه تمام المشترك بينهما ورسموه بانه كلي مقول على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب
ما هو والثاني الفصل كالناطق للانسان ورسموه بانه كلي مقول على الشيء في جواب اى
شيء هو في جوهره والسائل عن الشيء بما هو يطلب كمال حقيقته وباى شيء في جوهره يطلب

المميز من غيره المقوم وهذه الثلثة يشملها الذاتي واما ان يكون خارجا فاما ان يكون مختصا بتلك الماهية بحيث لا يصدق على غيرها وهو
الخاصة كالضاحك للانسان ورسموها بانها كلية يقال على افراد حقيقة واحدة فقط قولا عرضيا او لا يكون مختصا
بها بل يشترك غيرها معها وهو العرض العام كالماشي للانسان ورسموه بانه كلي يقال على افراد حقيقة واحدة وغيرها قولا عرضيا وهذان
القسمان يشملهما العرضي فالكليات هي هذه الخمسة لا غير النوع والجنس والفصل والخاصة والعرض العام والبحث عن اقسامها واحكامها ونسبة كل
منها الى الباقية بالمشاركة والمباينة لا يليق ذكره هنا وهو بالكتب المنطقية انسب **قال** والخارج اما لازم للماهية او للوجود او
مفارق والمفارق اما سريع المفارقة او بطيئها او سهل الزوال او عسره **اقول** الخارج عن الماهية اعني العرض سواء
كان مختصا بها وهو الخاصة او مشتركا بينها وبين غيرها وهو العرض العام اما ان يكون لازما وهو لا ينفك الشيء عنه او مفارقا
واللازم اما ان يكون لازما للماهية وهو الذي لا ينفك عنها بحسب وجود او توهم مثل الزوجية للاثنين والفردية للثلثة او للوجود كالاسود للزنجي
والابيض للرومي فان ذلك انما هو لازم للوجود الخارجي دون التوهم اذ قد يتصور الزنجي ابيض والرومي اسود ولازم الماهية
اخص من لازم الوجود فان كل لازم للشيء لماهيته فهو لازم بحالة وجوده الخارجي ولا ينعكس اذ قد يلزم الشيء في حال وجوده
الخارجي كل ما لا يكون لازما للماهية كما ذكرناه من المثال والمفارق اما ان يكون سريع الزوال كحمرة الخجل وصفرة الوجل او بطيئه
كشيب الشباب او سهله او عسره كغضب الحليم وغيره كغضب الحقور **قال** الثاني اللفظ ان لم يستقل بالدلالة على معناه
فهو الاداة وان استقل فهو الفعل ان دل بصيغته على الزمان المعين والا فهو الاسم **اقول** هذا هو التقسيم الثاني من تقاسيم
الالفاظ وهو تقسيم اللفظ المفرد الى الكلمات الثلثة التي هي مادة الكلام وذلك ان يقال اللفظ المفرد اما ان لا يستقل بالدلالة على
معناه بل يفتقر في دلالته عليه الى انضمام لفظ آخر اليه او يستقل اي لا يحتاج في دلالته على معناه الى انضمام لفظ آخر اليه والاول الاداة اعني
الحروف كفي وعلى فان معنى كل منهما لا يفهم من لفظه المجرد عن لفظ آخر بل يفتقر في فهم معناه الى ضم لفظ آخر اليه كما تقول زيد في الدار او على السطح
والثاني اما ان يدل بصيغته وذاته على الزمان المعين من الازمنة الثلثة اعني الماضي والحاضر والاستقبال او لا والاول الفعل كضرب ويضرب وسيضرب
فان كلا من هذه الكلمات مستقلة بالدلالة على معناها مع دلالتها بصيغتها على الزمان المعين من الازمنة الثلثة والثاني الاسم كرجل
وفرس وثوب وانما قيد الدلالة في الفعل على الزمان المعين بصيغته ليخرج ما يدل على الزمان المعين بجوهره كامس والغد واليوم فانها اسماء
مع دلالتها على الزمان المعين فلو اهمل ذلك دخل امثال هذه الاسماء في تعريف الفعل وخرجت من تعريف الاسم فيكون الاول
غير مطرد والثاني غير منعكس **قال** اللفظ والمعنى ان اتحدا فهو العلم والمضمر ان تشخص المعنى والمتواطي ان تساوت افراده والمشكك
ان اختلفت بالاولوية والاقدمية والاشدية ومقابلاتها وان تكثرا فهي المتباينة سواء تعاند الموضوعات كالضدين او لا
كالذات والصفة وان تكثر اللفظ خاصة فهي المترادفة وان اتحد اللفظ خاصة فهو المشترك ان وضع لهما معا بالنسبة الى كل واحد منهما

والمحمل بالنسبة اليهما معا والحقيقة والمجاز ان وضع لاحدهما ثم استعمل في الثاني ان لم يغلب فيه والا فهو المنقول
اللغوي او الشرعي او العرفي ان غلب وكالنقل لمناسبة والمرتجل ان لم يكن لمناسبة **اقول** هذا هو التقسيم الثالث من تقاسيم الالفاظ وهو
باعتبار نسبتها الى معانيها بالاتحاد والتعدد والمراد بمعانيها المعاني المدلول عليها بالمطابقة دون التضمن والالتزام اعلم ان اللفظ المفرد
ومعناه اما ان يتحدا بان يكون اللفظ واحدا ومعناه واحدا او يتكثرا معا بان يكون اللفظ كثيرا ومعناه كذلك او يتكثر اللفظ ويتحد المعنى فان كان
شخصا او غير شخص فالاول يسمى اللفظ الدال عليه علما او مضمرا لانه اما يفتقر في دلالته على معناه الى قرينة زائدة على الوضع
اولا والثاني العلم كزيد وعمرو فان كلا منهما يدل على معناه من غير احتياج الى قرينة زائدة على كونه مسمى به وموضوعا له والاول
المضمر كانا وانت فانه انما يدل على شخص معين اذا اقترن بقرينة كمتكلم او مخاطب والثاني وهو كون المعنى غير مشخص اما
ان يكون نسبته الى الافراد التي يحمل عليها على السوية من غير تفاوت وهو المتواطي اي المتوافق افراده فيه كالانسان التي يتساوى فيه افراده
كزيد وعمرو وخالد وبكر ويسمى اللفظ الدال على هذا المعنى متواطيا تبعا للمعنى او لا بالسوية بان يكون افراده متفاوتة فيه بان
يكون بعضها اولى من البعض الاخر كالوجود بالنسبة الى الجوهر والعرض فانه للجوهر اولى او يكون ثبوته لاحدهما اقدم من ثبوته للاخر
كالوجوب بالنظر الى العلة والمعلول او يكون في بعضها اشد من البعض الاخر كالبياض فانه في الثلج اشد منه في العاج ويسمى اللفظ
مثل هذا مشككا وانما سمي بذلك لان السامع يتشكك بين كونه مشتركا وبين كونه متواطيا لان بين افراده اختلافا بالمعاني
المذكورة واتحادا في اصل المعنى فباعتبار تفطن السامع للاختلاف يعتقد كونه مشتركا لانه لفظ واحد موضوع لمعان مختلفة وهو معنى
مشترك وباعتبار ذهوله عند نظره الى اصل المعنى يعتقد كونه متواطيا الثاني ان يكون اللفظ كثيرا والمعنى كثيرا بحسب تكثر اللفظ ويسمى
تلك الالفاظ متباينة كالانسان والفرس فانهما لفظان لكل منهما معنى غير معنى الاخر وقلنا انما بحسب تكثر اللفظ ليخرج بعض الالفاظ المترادفة
فانا لو فرضنا وضع لفظ مترادف في لفظ مشترك كالعين مثلا تحقق تكثر اللفظ والمعنى مع ان كل واحد من ذينك اللفظين غير متباين
للاخر لان تكثر المعنى هنا ليس بتكثر الالفاظ لو جرى تلك التكثر عند وحدة اللفظ ضرورة تحققه عند اطلاق واحد من ذينك اللفظين
دون الاخر والتباين يتحقق بين اللفظين سواء تعاند موضوعهما بالتضاد كلفظي السواد والبياض او بالسلب كالوجود والعدم او بالملكة والعدم
كالبصر والعمى او بالتضايف كالابوة والنبوة او لم يتعاندا اصلا سواء امتنع انفكاك احدهما عن الاخر باعتبار كونه جزءا منه كالانسان والحيوان او صفة
لازمة له كالانسان والتعجب او جاز كالانسان والماشي بالفعل ومجموع هذه الاقسام يسمى متباينة واعلم ان التباين انما يلحق اللفظ عند
نسبته الى لفظ آخر ومعناه الى معناه لتحقق التغاير بينهما فهو لا يعقل الا مع تكثر اللفظ والمعنى الثالث ان يتحد المعنى ويتكثر اللفظ
ويسمى تلك الالفاظ المتكثرة مترادفة كالانسان والبشر والاسد والسبع وليس المراد باتحاد المعنى ههنا كونه واحدا في نفسه بالعدد
بل ما هو اعم من ذلك وهو اتحاد نسبته الى تلك الالفاظ المتكثرة بكونها موضوعة له بحيث يندرج فيه افراد اللفظ المشترك

فان قلت يلزمكم كون اللفظ الواحد المتكثر شخصا كقولنا انسان انسان مرادفا لصاحبه قلت لا نسلم فان المراد باتحاد اللفظ
وتكثره انما هو باعتبار نوعه لا باعتبار شخصه والالفاظ المتكثرة نوع واحدة فليست من هذا القسم وانما لم يعتبر الوحدة بالتشخص
في اللفظ لان اللفظ الشخصي من حيث هو متشخص غير موضوع للمعنى فلا يكون من تلك الحيثية دالا دلالة وضعية الرابع ان يتحد
اللفظ ويتكثر معناه وهو على اقسام لانه اما ان يكون موضوعا لكل واحد من تلك المعاني المتكثرة وضعا اولا والاول مشترك كالقرء
الموضوع للحيض والطهر والجون الموضوع للسواد والبياض والعين الموضوعة للباصرة والنابعة والذهب والجاسوس وهذا اللفظ بالنسبة الى
معنييه او معانيه مشترك وبالنسبة الى كل واحد مجمل فان كونه موضوعا لهذا المعنى وحده ولهذا المعنى الآخر وحده امر
معلوم فكان من هذه الحيثية مشتركا واما ان المراد منه عند اطلاقه هذا المعنى وذلك فهو غير معلوم فكان مجملا والمصنف طاب
ثراه عكس ذلك هنا وجعل اللفظ بالنسبة الى كل واحد منهما مشتركا وبالنسبة اليهما مجملا وفيه نظر فان الاشتراك
لا يعقل الا بين الشيئين والثاني وهو ان لا يكون موضوعا لتلك المعاني المتكثرة وضعا اولا فهو لابد ان يكون موضوعا
لاحدها ونقل الى غيره فلا يخلو اما ان لا يغلب استعماله في المنقول اليه على استعماله في المنقول منه او يغلب فان كان الاول
كان بالنسبة الى معناه المنقول منه حقيقة والى معناه المنقول اليه مجازا كلفظ الاسد الموضوع للحيوان المفترس المنقول
الى الرجل الشجاع وان غلب استعماله في المنقول اليه على استعماله في المنقول منه سمي منقولا لانه الناقل له اما اهل اللغة
او الشرع او العرف والاول يسمى منقولا لغويا كالقارورة الموضوعة اولا لكل ما يستقر فيه الشيء ثم نقلها اهل اللغة الى الآنية
المخصوصة المتخذة من الزجاج والثاني منقولا شرعيا كالصلوة الموضوعة لغة للدعاء ثم نقلها الشارع الى ذات الاركان المخصوصة
والاذكار المعينة وكالصوم الموضوع لغة للامساك مطلقا ثم نقلها الشارع الى الامساك عن اشياء مخصوصة في زمان مخصوص
مع النية والثالث يسمى منقولا عرفيا كالدابة الموضوعة لغة لكل ما يدب على وجه الارض ثم نقلها اهل العرف الى الفرس وهذا
كله ان كان النقل لمناسبة بين المعنى الاول والمعنى الثاني وان كان لا لمناسبة سمي مرتجلا كجعفر الموضوع لغة للنهر الصغير
المنقول الى الرجل المسمى به وكطلحة الموضوع للشجرة الواحدة من الطلح المنقول الى الرجل وهذا التفسير للمرتجل
مخالف لما فسره النحاة فان المرتجل عندهم ما جعل علما للشيء ولم يكن منقولا اليه عن معنى آخر قيل والثلثة الاول
اعني كون اللفظ واحدا ومعناه واحدا او كونه كثيرا ومعناه كثيرا وكونه كثيرا ومعناه واحدا مشتركة في عدم الاشتراك
لاتحاد معنى كل لفظ منها وهي نصوص وفيه نظر لما بينا من جواز كون المترادف مشتركا وكذا المباين كالعين والفرح فيتحقق الاجمال
لتحقق تعدد المعنى واعلم ان لفظه فهو في قول المص وهو العلم ضمير اللفظ المتحد فالهاء في قوله افراده عائدة الى المعنى
الكلي واشار الى كليته بقوله ان تساوت افراده فانه لا يتحقق الافراد الا للكلي وكان ينبغي ان يضم الى ذلك لفظة فيه

لتخصص ما فيه التساوي والا لم يتعين كونه متواطيا لجواز تساوي الافراد في امر وجودي وعدمي مع اختلافها في
المفهوم الكلي الصادق عليها فيكون اللفظ مشككا اللهم الا ان يقال انه لا يصدق عليها انها متساوية الا عند تساويها
في جميع الامور لكن ذلك ممنوع وبطلانه ظاهر فانه لا ما صدق على شيئين انهما متساويان اصلا ضرورة ثبوت التغاير بين
كل مفهومين والا لم يتحقق الاثنينية والتعدد والتاء في قوله ان اختلفت عائدة الى الافراد والهاء والالف في قوله
ومقابلاتها عايدان الى الاولوية والاقدمية والاشدية والمراد بالتقابل ههنا تقابل التضايف فمقابل الاشدية مثلا الاضعفية
طلعا في قوله فهي المتباينة اشارة الى الالفاظ لا الى معانيها وقوله فهي المترادفة اشارة الى الالفاظ وان لم يكن منطوقا بها الا في قوله وان اتحد المعنى خاصة
يفهم منه تعدد اللفظ هنا والضمير في قوله لهما معا عائد الى المعنيين وان لم يتقدم لهما ذكر لدلالة قوله وان تعدد اللفظ خاصة
عليهما كما قلنا في قوله وان اتحد المعنى خاصة وكذا في قوله منهما وقوله اليهما وقوله الى احديهما **قال** الرابع اللفظ المفيد ان
لم يحتمل غير معناه فهو النص وهو الراجح المانع من النقيض وان احتمل وكان راجحا فهو الظاهر والمشترك بينهما وهو مطلق
الرجحان المحكم وان تساويا فهو المجمل او مرجوحا فهو المأول والمشترك بينه وبين المجمل وهو نفي الرجحان المتشابه
اقول هذا تقسيم آخر للفظ المفيد اعني الدال على المعنى بالوضع باعتبار صفة دلالته على ذلك المعنى وذلك ان يقال
اللفظ المفيد لمعنى اما ان يحتمل ان يراد منه غير ذلك المعنى بالنظر الى اللغة التي وقع بها التخاطب او لا الثاني النص وهو الراجح
الدلالة على معناه المانع من النقيض وهو لغة الظهور ومنه منصة العروس لظهورها وارتفاعها وانما قيدنا باللغة التي
وقع بها التخاطب لان اللفظ قد يكون نصا بالنظر الى لغة لعدم احتمال ارادة غير معناه بحسب تلك اللغة التي وقع بها التخاطب
ومجملا بالقياس الى لغة اخرى والاول وهو الذي يحتمل ان يراد به غير معناه بحسب اللغة التي وقع بها التخاطب اما ان يكون دلالته على معناه
ارجح من ذلك الغير المحتمل او لا والاول هو الظاهر بالنسبة الى معناه وبالنسبة الى ذلك الغير المحتمل يكون مأولا كلفظ الاسد فانه ظاهر
بالنسبة الى الحيوان المفترس ومأول بالنسبة الى الرجل الشجاع وهو الراجح الدلالة على معناه الذي لا يمنع النقيض وقد ظهر ان بين النص
والظاهر مشتركا وهو مطلق الراجح الدلالة على معناه ويسمى ذلك المشترك محكما وهو جنس لنوعي النص والظاهر والثاني وهو
الذي لا يكون دلالته على معناه ارجح من ذلك الغير المحتمل الارادة منه بل كانا متساويين في دلالته عليهما يسمى مجملا بالنظر الى كل منهما
كالقرء بالنسبة الى كل واحد من معنييه وقد اشترك المجمل والمأول في ان كل منهما ليس براجح الدلالة على معناه ويسمى ذلك المشترك
متشابها فهو جنس لنوعي المجمل والمأول ويتفصل المأول عن المجمل بالمرجوحية والمجمل عنه بسلبها وقول المصنف ان تساويا
اشارة الى معنى اللفظ وذلك الغير المحتمل والمراد تساويهما في افادة اللفظ لهما وفي جعل الرجحان محكما ونفيه متشابها نظر اذ المحكم
اللفظ الراجح الدلالة على معناه والمتشابه اللفظ الذي ليس براجح الدلالة لا نفس الرجحان وعدمه **قال** الخامس اللفظ المركب

ان كان تاماً ودل على طلب الفعل دلالة اولية فهو الامر ان قارنه الاستعلاء والالتماس ان قارن التساوي والسؤال
والدعاء ان قارن الخضوع والا فهو التنبيه ان لم يحتمل الصدق والكذب وهو جنس للتمني والترجي والتعجب والنداء والعرض و
وان احتملهما فهو القضية والخبر والقول الجازم وان لم يكن تاماً فهو اما تقييدي وهو المركب من الموصوف والصفة او غير تقييدي و
هو المركب من اسم واداة او كلمة واداة او من غيرهما **اقول** لما فرغ من ذكر اقسام اللفظ المفرد شرع في ذكر اقسام المركب وقدم الاول على الثاني
لتقدم المفرد على المركب بالذات واعلم ان اللفظ المركب اما ان يكون تاماً او غير تام والمراد بالتام ما يصح السكوت عليه وهو اما ان يدل على
طلب الفعل دلالة اولية اي وضعية اولا والاول هو الامر ان قارن الاستعلاء وهو طلب العلو بذلك القول على المخاطب كقول الانسان
لعبده قم وان قارن التساوي فهو الالتماس كقول الانسان المساوي رتبة من غير استعلاء عليه ولا خضوع له افعل وان قارن الخضوع والتذلل
فهو السؤال والدعاء كقولك اللهم اغفر لي والثاني وهو ما لا يدل على طلب الفعل دلالة اولية فان لم يكن محتملا للصدق والكذب فهو
التنبيه وهو جنس يندرج تحته انواع كثيرة كالتمني مثل يا ليتني كنت معكم والترجي مثل لعل الله يحدث بعد ذلك امرا والتعجب مثل
ما احسن زيدا والقسم مثل بالله والنداء مثل يا يحيى والعرض مثل الا تنزل بنا وان كان محتملا للصدق والكذب على سبيل البدل
كالجملة الاسمية مثل قولنا زيد قائم والفعلية مثل قام زيد فهو القضية والقول الجازم والمراد بالصدق والكذب انما هو من
حيث ذات اللفظ لا بالنظر الى مادة معينة او متكلم معين ويدخل في ذلك ما لا يحتمل الكذب اصلا مثل قول الانسان الاثنان زوج ومثل
خبر الله تعالى وخبر الرسول وما لا يحتمل الصدق كقولنا الاثنان فرد لان عدم الاحتمال هنا انما هو باعتبار المادة المخصوصة والمخبر
المخصوص لا من حيث اللفظ فان القضية من حيث مفهومها محتملة لهما واما غير التام فهو اما تقييدي وهو المركب من لفظين
يكون احدهما قيدا في الآخر ومخصصا له كالحيوان الناطق وقد يقوم مقامهما معا لفظ واحد كهذا المثال فان لفظ الانسان
قائم مقامهما في الدلالة على المعنى وقد لا يقوم مقامهما لفظ واحد كالانسان الفاضل والغالب ان يكون مركبا من الموصوف
والصفة وهذا النوع من المركب ينتفع في اكتساب التصورات فان الحد والرسم انما يكون من هذا القبيل وقد يكون مركبا
من الموصوف والصفة كرامي الحجارة وغلام زيد واما غير تقييدي وهو المركب من اسم واداة مثل زيد في او كلمة واداة مثل صعد
على او غيرهما اعني غير الكلمة والاداة كمركب من اسمين كزيد وعمرو ومن فعلين مثل جلس تكلم ومن حرفين مثل هل في
الضمير في قول المص او غيرهما عائد الى الكلمة والاداة والمراد بالكلمة الفعل والاداة الحرف وهي لغة الآلة اذا تقرر هذا فاعلم انه
يلزم مما ذكره المص من التقسيم هنا ان يكون النهي والاستفهام داخلين تحت جنس التنبيه لان كلا منهما لا يدل على طلب
الفعل ولا يحتمل الصدق والكذب وذلك مخالف للاصطلاح والاولى ان يقال اللفظ المركب ان دل على الطلب دلالة اولية فاما على
طلب الفهم وهو الاستفهام او على طلب الفعل هو الامر وقسيماه كما ذكر او على طلب الترك وهو النهي وان لم يدل على الطلب اصلا

فان احتمل الصدق والكذب فهو الخبر والا فهو التنبيه **قال** السادس اللفظ المفرد قد يكون مدلوله لفظا اما مفردا دالا على معنى كالكلمة الدالة على الاسم الدال على معنى او غير دال كالحروف المعجمة الدال على كل واحد من الحروف التي لا تفيد شيئا واما مركبا كالخبر والقضية **اقول** هذا تقسيم آخر للفظ المفرد الدال باعتبار انقسام معناه اللفظي وكان الاليق تقديم هذا التقسيم على الذي قبله وهو تقسيم اللفظ المركب الحاقا له بباقي تقاسيم المفرد التي التماسا من تقدم المفرد على المركب لكن لما كان هذا التقسيم للفظ المفرد باعتبار دلالته على اقسام اللفظ المفرد والمركب ذكره بعد اقسام المركب واعلم ان مدلول اللفظ قد يكون لفظا وقد يكون معنى غير لفظ والثاني قد تقدم ذكر اقسامه والاول اما ان يكون ذلك اللفظ اعني المدلول مفردا او مركبا وعلى كلا التقديرين اما ان يكون دالا على معنى او غير دال فالاقسام اربعة الاول لفظ مفرد دال على لفظ مفرد دال على معنى كالكلمة الدالة على الاسم الدال على المعنى وكذلك باقي انواع الكلمة كلفظ الاسم فانه يدل على لفظ مفرد دال على معنى كالرجل الدال على معناه وكلفظ الفعل الدال على لفظ مفرد دال على معنى كقام الدال على معناه الثاني اللفظ الدال على لفظ مفرد غير دال على معنى وذكر مثاله في لفظ الحرف المعجم فانه انما يدل على كل واحد من الحروف المعجمة كالالف والباء والتاء مثلا فانها لا يدل على شيء اصلا وقد قيل على هذا ان التمثيل به غير مطابق لانا لا نسلم عدم دلالة كل واحد من الحروف المعجمة على معنى فان الالف تدل على المدة والباء تدل على رقمها المخصوص بها وكذا باقيها وح يكون لفظ الحرف من القسم الاول لا من الثاني واجيب بانا لا نعني بعدم الدلالة عدم الدلالة على تلك المدة وذلك الرقم المخصوص وفيه نظر فان في هذا الجواب اعترافا بكون الالف دالة على معنى فلا يندفع الايراد المذكور والحق في الجواب ان يقال المراد بدلالة اللفظ على المعنى دلالته عليه باعتبار كون اللفظ موضوعا له والالف وغيره من الحروف لا يدل على الرقوم باعتبار كونها موضوعة لتلك الرقوم بل باعتبار كون تلك الرقوم موضوعة لها وعلى هذا يكون مهملة اذ المهمل هو اللفظ الذي لم يوضع لمعنى من لفظ وان وضع له معنى من لفظ او رقم كلفظ المهمل والمثال الذي لا يرد عليه ذلك لفظ المهمل فانه لفظ دال على لفظ كديز لا يدل على شيء وايضا التمثيل بالحروف المعجمة غير مطابق لهذا القسم من وجه آخر وهو انه لفظ مركب ومدلول القسمة اللفظ المفرد وفخر الدين انما مثل به لانه جعل مورد القسمة اللفظ مطلقا من غير تقييد بافراد ولا تركيب الثالث لفظ يدل على لفظ مركب دال على معنى وهو كثير كلفظ الخبر فانه دال على مثل زيد قائم وهو لفظ مركب دال على معناه وكلفظ الامر الدال على مثل قم وهو لفظ مركب دال على معنى الرابع لفظ دال على لفظ مركب مهمل قال فخر الدين في المحصول الاشبه انه غير موجود لان التركيب انما يصار اليه لغرض الافادة فحيث لا افادة لا تركيب وفي المطالب ثبت اهمل هذا القسم لذلك وفيه نظر فانه لا يلزم من عدم وجوده ممن يتكلم لغرض الافادة عدم وجوده مطلقا ولو سلم لكن لا يلزم من عدم وجوده عدم وضع لفظ بازائه فانه قد وضعت الالفاظ للسعد ومايل والمستنعا وقد ذكر بعض المتاخرين في مثاله الهذيان والحق ان يقال

ان اريد بالمركب ما يدل جزءه على جزء معناه لم يعقل مركب مهمل وان اريد به ضم لفظ الى آخر جاز وقد وجد
لفظ دال على مثل ذلك كمهملا فانه لفظ دال واحد صادق على قولنا ديز لجز وهو مركب لا يفيد شيئا واعلم ان اللفظ
قد يكون مدلوله لفظا مطلقا اعم من كونه مهملا او مستعملا او مركبا كنفس قولنا لفظ **قال** الفصل الرابع في الاسماء
المشتقة الاشتقاق اقتطاع فرع من اصل يدور في تصاريفه حروف ذلك الاصل الاصلي وهو اما بالزيادة او النقصان
او بهما اما في الحرف او الحركة او فيهما فالاقسام خمسة عشر **اقول** لما كان اللفظ تارة يدل على الذات وتارة يدل على الصفة
وذكر اللفظ الاول واصنافه وانواعه وجب عليه ذكر الثاني وهو المشتق وهذا الفصل مشتمل على ذلك وانما قدم الاول
على الثاني لتقدم الذات على الصفة بالذات والبحث هنا يتعلق اما بماهية الاشتقاق او باقسام المشتق او باحكامه اما الاول
فقال بعضهم ان يجد بين اللفظين تناسبا في المعنى والتركيب فيرد احدهما الى الآخر وزيف بان الاشتقاق ليس عبارة
عن وجدان التناسب المذكور وبانه منقوض بالفعل الماضي والمستقبل كضرب ويضرب فانا نجد بينهما تناسبا في المعنى
والتركيب وليس احدهما مشتقا من الآخر ولا الآخر منه والاشتقاق في اقتطاع فرع من اصل يدور في تصاريفه اي تصاريف
ذلك الفرع حروف ذلك الاصل الاصلي والمراد بالتصاريف نقل الكلمة المركبة من حروف معينة من صيغة الى اخرى
مخالفة لها ليدل على المعاني المختلفة فان التصاريف لغة جمع تصريف وهو مصدر صرف الشيء اذا جعله في جهات مختلفة تشبيها لها
بتصريف الرياح من مهابها وحروف الكلمة كالمادة والصيغ المختلفة بحسب تصاريفها كالصور المتواردة عليها ونسبة التصاريف
الى الافعال كنسبة الاعراب الى الاسماء فكما ان الحركات الاعرابية تدل على المعاني المختلفة مع اتحاد اللفظ فكذلك التصاريف تدل على المعاني المختلفة
مع اتحاد مادة الكلمة كالضرب مثلا فان حروفه في ضرب يضرب وهو ضارب ومضروب وضرب واضرب موجودة مع اختلاف المعاني باختلاف
هذه الصيغ فان الاول يدل على الماضي والثاني على المستقبل والثالث على الفاعل والرابع على المفعول والخامس على نسبة
الضرب اليه في الزمان الماضي والسادس على طلب الضرب وانما قيد حروف ذلك الاصل بالاصلي ليخرج الحروف الزائدة فيه
فانه لا يجب بقاؤها عند تصاريفه وحروف الزيادة عشرة جمعها وهم في بيت سألتمونيها وليس المراد انها تكون زائدة دائما بل
ان كان في كلمة حرف زائد فهو منها وهذا التعريف هو المذكور في الكتاب وعلى كل حال لابد في الاشتقاق من اركان اربعة
وهو المشتق منه وهو لفظ موضوع لمعنى والفرع المشتق وهو لفظ آخر موضوع لمعنى مناسب للمعنى الاول واشتراك
اللفظين في الحروف الاصلية التي للاصل وتغير يلحق الفرع اما بزيادة حركة او حرف او بهما معا او نقصان حركة او حرف او بهما
معا او بالزيادة معا فيهما او في احدهما اذ لولا ذلك لكان المشتق والمشتق منه واحدا هذا خلف واقسام المشتق
خمسة عشر وانما كان كذلك لان اقسام الزيادة وحدها ثلثة وهي زيادة حرف وزيادة حركة وزيادة حرف وحركة وكذا اقسام

النقصان فيصير ستة واقسام اجتماع احوال الزيادة الثلث مع احوال النقصان الثلثة تسعة ضرورة كون الحاصل
من ضرب ثلثة في ثلثة مثلها تسعة فاذا ضمت الى الستة صارت خمسة عشر الستة بسايط اذ ليس فيها الا تغير واحد
اما بالزيادة وحدها وهي الثلثة الاول او بالنقصان وحده وهي الثلثة الثانية واما التسعة الحاصلة من ضرب الثلثة
الاول في الثانية مركبات اذ كل واحد منها فيه تغيران تغير بزيادة وتغير بنقصان **قال** الاول زيادة الحركة طلب
من الطلب فان حركة البناء كالجزء بخلاف حركة الاعراب العارضة الثاني زيادة الحرف فقط كاذب من الكذب الثالث زيادتهما
معا طالب من الطلب زدت الالف وحركة الباء البنائية الرابع نقصان الحركة فقط حذر من حذر نقصت حركة البناء الخامس
نقصان الحرف فقط خف من الخوف السادس نقصانهما معا عد من العدة نقصت الهاء التي هي عوض من الواو وحركة
الدال السابع نقصان الحركة مع زيادتها كرم من الكرم نقصت الفتحة وزدت الضمة الثامن نقصان الحركة مع زيادة الحرف
عليم من علم نقصت حركة الميم وزدت الياء التاسع نقصان الحركة مع زيادتهما اضرب من الضرب نقصت حركة الضاد
وزدت الهمزة متحركة وكسرت الراء العاشر نقصان الحرف مع زيادته ديان مع الديانة نقصت التاء وزدت ياء ساكنة
الحادي عشر نقصان الحرف مع زيادة الحركة نبت من النبات نقصت الالف وزدت فتحة التاء الثاني عشر نقصان الحرف مع زيادتهما خاف من الخوف
نقصت الواو وزدت فتحة الفاء الثالث عشر نقصانهما معا مع زيادتهما ارم من الرمي زدت الف متحركة وكسرت الميم ونقصت الياء وفتحة الراء
الرابع عشر نقصانهما معا مع زيادة الحركة عد من الوعد نقصت الواو وحركتها وزدت كسرة العين الخامس عشر نقصانهما مع زيادة
الحرف كال من كلال نقصت الالف التي بين اللامين وحركة اللام الاولى وادغمتها في الثانية وزدت الفا بعد الكاف **اقول**
لما اشار المصنف طاب ثراه الى الاقسام الخمسة عشر الممكنة على سبيل الاجمال اراد الاشارة اليها على سبيل التفصيل فذكر
امثلتها زيادة في ايضاحها وانما ابتدأ بذكر الاقسام البسيطة على المركبة لتقدم البسيط على المركب طبعا فاذا قدم وضعا
توافق الوضع والطبع وقدم اقسام الزيادة على اقسام النقصان لكون اقسام الزيادة وجودية والنقصان عدميا وقدم زيادة
الحركة على زيادة الحرف لان الحركة كالجزء من الحرف فان الواو يتولد من اشباع الضمة والالف من اشباع الفتحة والياء
من اشباع الكسرة والجزء مقدم على الكل بالذات وهذه هي امثلة الاقسام كلها الاول زيادة الحركة في المشتق على
المشتق منه طلب من الطلب فان المشتق وهو الفعل الماضي زاد على المشتق منه وهو المصدر بفتحة الباء وهي حركة
بناء وانما اعتبرت حركة البناء دون حركة الاعراب لان حركة البناء لازمة للكلمة لا يفارقها واما حركة الاعراب فانها عارضة
للكلمة زائلة عنها عند تغير العامل فلم يكن معتدا بها قيل على هذا لا نسلم ان حركة الاعراب عارضة للكلمة مفارقة لها لان
المراد ليس الحركة الشخصية ولا الصنفية كالرفع مثلا او النصب بل المراد الحركة النوعية اعني مطلق حركة الاعراب سواء

كان نصبا او رفعا او جرا وتلك لازمة للاسم المعرب بالصحيح فان اقتضى اللزوم وعدم الزوال اعتبار حركة البناء اقتضى
اعتبار حركة الاعرابية المطلقة فان قلت الاعراب انما يلحق الاسم بعد تمامه واصله السكون فلا ينافى هذا قول جمهور النحاة ان الاصل
فى الاسماء الاعراب لان نظر النحوى فى الاسم انما هو من حيث عروض التركيب والاعراب اصل فى الاسماء من هذه الحيثية بخلاف
الاشتقاق فان نظره يتعلق بجوهر الكلمة المفردة من حيث الوضع الافرادى قلت الفعل ايضا بالنظر الى الوضع اصله البناء فقد
نصهم على ان الاصل فى الافعال البناء والاصل فى البناء السكون فكيف يصير حركته اصلا ويمكن ان يجاب بان حركة الاعراب
سواء كانت شخصية او نوعية فهى انما يلحق الكلمة بسبب الخارج عنها وهو العامل وكما ان الشخصية محتاجة الى عامل
شخصى كذلك النوعية يحتاج الى عامل نوعى فهى عارضة للكلمة قطعا بخلاف حركة البناء فان لحوقها للكلمة لا بسبب خارج عنها فكانت
لازمة فاشبهت الجزء عن هذه الحيثية وهذا القدر كاف فى اعتبار حركة البناء والقاء حركة الاعراب فاذا اردنا التمثيل بكلمة
مشتق زيد فيها على المصدر حركة اصلية قلنا ضرب من الضرب او قتل من القتل فان الراء فى المثال الاول والتاء فى
المثال الثانى ساكنان فى المصدر متحركان فى الفعل الثانى زيادة الحرف فقط كاذب من الكذب فان اسم الفاعل وهو الكاذب انما
زاد على مصدره المشتق منه وهو الكذب بالالف خاصة الثالث زيادة الحركة والحرف معا طالب من الطلب زيد فى طالب الذى هو الفعل
الماضى على الطلب الذى هو المصدر الف او حركة الباء للبناء ولو لم يعتبر حركة البناء قلنا فى مثل هذا القسم ضارب من الضرب
زيدت الالف وكسرة الراء الرابع نقصان الحركة فقط حذر من حذر فان الراء فى حذر الذى هو اسم الفاعل ساكنة وفى الفعل الذى
متحركة للبناء وهذا بناء على اعتبار حركة البناء وعلى اشتقاق اسم الفاعل من الفعل الماضى ولو لم يعتبر حركة البناء قلنا فى مثاله
ضرب من ضرب نقصت حركة الراء فانها متحركة فى الفعل المشتق منه وساكنة فى المصدر المشتق وهذا على راى الكوفيين حيث
ذهبوا الى اشتقاق المصدر من الفعل بدليل توكيده بالمصدر مثل قمت قياما والموكد اولى بالاصالة من الموكد الخامس
نقصان الحرف فقط خف من الخوف نقصت الواو فانها موجودة فى المصدر المشتق منه مفقودة فى فعل الامر المشتق السادس نقصان
الحرف والحركة معا عد من العدة نقصت الهاء الذى عوض عن الواو اذ الاصل الوعد ونقصت ايضا حركة الدال فانها متحركة فى العدة
ساكنة فى عد والهاء المذكورة انما هى ها فى الخط وفى النطق عند الوقف وعند الدرج تاء السابع نقصان الحركة مع زيادتها نحو
كرم من الكرم نقصت فتحة الراء وزدت ضمها الثامن نقصان الحركة مع زيادة الحرف مثل عليم من علم نقصت حركة اللام
وزدت ياء وهذا بناء على الاشتقاق من الفعل الماضى وعلى قول من لا يجعل الفعل الماضى مشتقا عنه فهو فى مثاله عاد من العدد
نقصت حركة الدال الاولى للادغام والثانية وزدت الالف بعد العين التاسع نقصان الحركة مع زيادة الحركة والحرف اضرب من
الضرب نقصت حركة الضاد وزدت الهمزة متحركة وكسرة الراء العاشر نقصان الحرف مع زيادته ديان من الديانة نقصت التاء التى هى

عند الوقف وفي الخط وزدت ياء ساكنة مدغمة في الياء الاخرى المفتوحة قيل على هذا ان حركة النون التي قبل الثلاثي المشتق منه مفقودة في المشتق وح لا يكون هذا المثال مطابقا لهذا القسم بل القسم الخامس عشر وهو نقصان الحروف والحركة مع زيادة الحرف والمثال المطابق لهذا القسم وكف من الوكيف نقصت الياء وزدت الالف الحادي عشر نقصان الحرف مع زيادة الحركة نبت من النبات نقصت الالف وزدت حركة التاء للبناء الثاني عشر نقصان الحرف مع زيادة الحركة والحرف معا نحو خاف من الخوف نقصت الواو وزدت الالف وفتحة الفاء للبناء الثالث عشر نقصان الحرف والحركة مع زيادة الحركة والحرف معا مثل ارم من المرمى زدت الهمزة متحركة وكسرة الميم ونقصت الياء وفتحة الراء الرابع عشر نقصان الحركة والحرف معا مع زيادة الحركة فقط مثل عد من الوعد نقصت الواو وحركتها وهي الفتحة وزدت كسرة العين الخامس عشر نقصان الحركة والحرف معا مع زيادة حرف فقط كال من الكلال نقصت الالف التي بين اللامين وحركة اللام الاولى المدغمة في الثانية وزدت الالف بعد الكاف **قال** ولا يشترط قيام المعنى بما صدق عليه الاشتقاق فان الضارب يصدق على ذات والضرب قائم بغيرها

اقول لما فرغ من ذكر اقسام المشتق الخمسة عشر وامثلتها مفصلة شرع في ذكر احكام المشتق وهي مسائل اربع الاولى انه لا يشترط في صدق اللفظ المشتق على الذات قيام المعنى المشتق منه بتلك الذات وهو مذهب المعتزلة واصحابنا خلافا للاشعرية لنا انه لو كان قيام المعنى الذي منه الاشتقاق بالذات التي يصدق عليها المشتق شرط الصدق اللفظ المشتق لما صدق على من صدر منه الضرب انه ضارب والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم واما بيان الملازمة فلان قيام الضرب الذي منه الاشتقاق انما هو ثابت للمضروب لا لمن صدر منه الضرب ح ينتفي صدق الضارب على من صدر منه الضرب لانتفاء شرطه ولان الله تعالى متكلم وليس الكلام قائما بالذات لانه عبارة عن الحروف والاصوات الحادثة المتعاقبة وقيامها بذاته تعالى ممتنع وانما يقوم بالاجسام الجمادية فلو كان صدق اللفظ المشتق على الذات مشروطا بقيام المعنى بها لوجد المشروط بدون الشرط وانه محال وايضا يصدق عليه تعالى انه خالق والخلق ليس قائما بذاته تعالى لانه عبارة عن المخلوق اذ لو كان مغايرا له لزم التسلسل وليس المخلوق قائما بذات الله تعالى بالضرورة فان قلت لا نسلم ان الضرب قائم بالمضروب اذ ليس المراد به الاثر القائم بالمضروب بل المراد تاثير القادر فيه وذلك التاثير انما هو قائم بالضارب لا بالمضروب وليس صدق المتكلم على الله تعالى باعتبار خلقه الاصوات والحروف القائمة بالاجسام الجمادية بل باعتبار قيام المعنى القديم اعني الكلام النفساني الذي يدل عليه الحروف والاصوات به والخلق ليس هو المخلوق بل التعلق الحاصل بين المخلوق والقدرة حال الايجاد ولما نسب هذا التعلق الى الله تعالى صدق لفظ الخالق عليه واطلاق الخلق على المخلوق مجاز قلت التاثير ليس امرا متحققا والا لزم التسلسل لان التاثير ان كان قديما لزم قدم الاثر ضرورة استلزام قدم النسبة قدم المنتسبين لكونها متفرعة عليهما بالذات وان كان حادثا كان له تاثير آخر ويتسلسل والقول بالكلام النفساني القديم باطل لكونه غير متصور وقد تبين ذلك

في علم الكلام والخلق ليس عبارة عن التعلق ولو سلم ثبت المط ايضا لانه ليس قائما بذاته تعالى لكونه حادثا وامتنع قيام
الحوادث بذاته تعالى اذ لو كان قديما لزم التسلسل وقدم العالم ايضا لان قدم التعلق الذي هو نسبة بين الخالق والمخلوق يستلزم
قدم المخلوق وانه محال احتجت الاشاعرة بالاستقراء وهو ههنا عبارة عن تتبع الكلمات المشتقة وعدم الظفر بكلمة منها صادقة
على ذات سوى المعنى المشتق منه قائم بغيرها وجوابه ضعف الاستقراء وبطلان الوجوه المذكورة **قال** ولا يشترط بقاء المعنى في
الصدق فان من انقضى منه الضرب يصدق عليه انه ضارب لان المعنى من حصل منه الضرب وهو قدر مشترك بين الماضي والحال
وللاجماع من النحاة على ان اسم الفاعل بمعنى الماضي لا يعمل ولصدق المتكلم والمخبر والمؤمن على النائم **اقول** هذه المسئلة الثانية
من المسائل الاربع وهي انه لا يشترط في صدق اللفظ المشتق على سبيل الحقيقة بقاء معنى المشتق منه وهو مذهب اصحابنا والمعتزلة و
ابو علي بن سينا خلافا للجمهور الاشاعرة واحتج الاولون بوجوه ذكر المصنف اثنان منها اربعة الاول ان الضارب مثلا من حصل له الضرب و
هذا المفهوم اعني حصول الضرب له اعم من حصوله في الحال او الماضي بدليل انه يقبل التقسيم اليهما ومورد التقسيم مشترك بين اقسامه
لا محالة وح يصدق على من انقضى عنه الضرب انه ضارب حقيقة وان صدق عليه انه ليس بضارب في الحال لان سلب الخاص الذي هو احد قسمي
المفهوم العام لا يستلزم سلبه الثاني ان النحاة اجمعوا على ان اسم الفاعل كالضارب مثلا اذا كان في زمان الماضي لا يعمل عمل الفعل فلا يقال
زيد ضارب عمرو امس ولو لم يتقرر عندهم ان اسم الفاعل يصح اطلاقه على ذات وجد منها الفعل في زمان الماضي في الجملة لما
على كون ذلك الاطلاق حقيقة فلان النزاع انما هو فيه والثالث لو كان بقاء المعنى شرطا في صدق المشتق لما صدق المتكلم والمخبر على
احد حقيقة والتالي باطل اجماعا فكذا المقدم بيان الملازمة ان الكلام مؤلف من حروف متتالية بعدم السابق منها بطريان الاخر
وما كان كذلك فماهيته ممتنعة التحقق وما كان تحققه ممتنعا فبقاؤه احرى بان يكون ممتنعا اذ البقاء عبارة عن استمرار
التحقق فلو كان ذلك البقاء شرط الصدق للمشتق لكان ذلك الصدق ممتنعا ضرورة استلزام امتناع الشرط لامتناع المشروط
الرابع لو كان بقاء المعنى المشتق منه شرطا في صدق اللفظ المشتق لما صدق على النائم انه مؤمن والتالي باطل وفاقا فالمقدم مثله بيان
الملازمة ان الايمان اما ان يكون عبارة عن العمل الصالح او عن التصديق او عنهما وعلى كل تقدير فهو ممتنع التحقق حال النوم فلو
كان شرطا للصدق لما صدق لفظ المؤمن عليه حال النوم لامتناع وجود المشروط عند عدم شرطه قيل على الاول ان ورود
التقسيم على الحال والماضي لو كان موجبا لكون اطلاق اللفظ على الماضي حقيقة لكان موجبا لكون اطلاق اللفظ على المستقبل حقيقة لتحقق ورود التقسيم الى الحال
والمستقبل والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة وعلى الثاني انه معارض بما اجمع النحاة عليه من ان اسم الفاعل بمعنى المستقبل يعمل عمل فعله كما يقال زيد ضارب
عمرو غدا فلو كان ذلك مقتضيا لكون الاطلاق حقيقة لكان ههنا كذلك وهو باطل اتفاقا وعلى الثالث ان الاشياء التي يمتنع اجتماع اجزائها في الوجود يكفي في صحة اطلاق اللفظ المشتق
منها وجود جزء من اجزائها وعلى الرابع بالمنع من كون صدق لفظ المؤمن على النائم حقيقة واجيب عن الاول بالفرق فان

الضارب من حصل له الضرب في المستقبل لم يحصل له الضرب فكان صدق الضارب عليه مجازا قطعا بخلاف الماضي
وهو بعينه الجواب عن الثاني وعن الثالث انه لا قائل بالفرق بين ما لا يجتمع اجزاءه وبين ما يجتمع فالقول به
خارق للاجماع وفيه نظر فان عدم القول بالفرق ليس قولا بعدم الفرق ولا مستلزما له وخرق الاجماع انما يكون في
الثاني دون الاول وعن الرابع ان الاصل في الاطلاق الحقيقة **قال** وقولنا ليس بضارب الان لا يدل على النفي الكلي
والمنع الشرعي من اطلاق الكافر على المؤمن بعد الاسلام لا يقتضي المنع اللغوي **اقول** لما ذكر الادلة على ما اختاره اشار الى ما عارض
به الاشاعرة مع الجواب عنه وذلك وجهان الاول ان من انقضى منه الضرب مثلا يصدق انه ليس بضارب لانه من قولنا ليس
من قولنا ليس بضارب الان وصدق الكل ملزوم لصدق كل جزء حقيقة الا ان منتهى وكان كذلك امتنع ان يصدق عليه انه ضارب
حقيقة اما الاول فللاتفاق عليه واما الثاني فلانا اذا صدق عليه انه ليس بضارب الان صدق عليه انه ليس بضارب مطلقا
لان ليس بضارب مطلقا جزء من اجزائه بالضرورة واذا صدق عليه انه ليس بضارب امتنع ان يصدق عليه انه
ضارب لان ضاربا يناقض ليس بضارب فلو صدقا معا لزم اجتماع النقيضين وانه محال والجواب المنع من
استلزام صدق ليس بضارب الان لصدق ليس بضارب مطلقا فان ضارب الان اخص من ضارب مطلقا فيكون
سلب ضارب الان اعم من سلب ضارب مطلقا لان عدم الاخص اعم من عدم الاعم مطلقا واذا كان ليس بضارب الان اعم من ليس بضارب مطلقا
لم يكن صدقه مستلزما لصدقه لان صدق العام لا يستلزم صدق الخاص والتحقيق ههنا ان الضرب عبارة عن حصول الضرب والضاربية كلية لها جزئيات كثيرة
مختلفة بحسب اختلاف الاوقات من الماضي والحال والاستقبال والالات كالسيف والسوط والقابل اعني المضروب كزيد وعمرو فاذا قلنا ليس بضارب الان كان ذلك
نفيا لجزئي معين من تلك الجزئيات وهو الضرب الواقع في الان واذا قلنا ليس بضارب مطلقا كان نفيا كليا لسائر
الجزئيات والنفي الجزئي لا يستلزم النفي الكلي فلا يدل عليه واليه اشار المصنف بقوله وقولنا ليس بضارب الان لا
يدل على النفي الكلي وقولهم في الدليل وصدق الكلي مستلزم لصدق كل جزء من اجزائه قلنا هذا مسلم في جانب الاثبات.
اما في جانب النفي فلا وهو ظاهر فان قولنا الفرس ليس بحيوان ناطق صادق وقولنا الفرس ليس
بحيوان مطلقا الذي هو جزءه ليس بصادق فان قلت ليس بضارب الان قضية وقتية وهي مستلزمة للمطلقة العامة
اعني ليس بضارب في الجملة مع اتحاد موضوعهما لان المطلقة العامة اعم من كل قضية فعلية وصدق الخاص مستلزم
لصدق العام بالضرورة قلنا لا نسلم انها وقتية بل هي مطلقة ايضا والان ليس وقتا للسلب بل مطلق الضرب المطلوب
هو الضرب المخصوص المقيد بكونه واقعا في الان ومعنى قولنا ليس بضارب الان ليس بضارب بضرب موجود في الان اذ الان
المعنى ليس الان وقتا للسلب مطلق الضرب منعا من صدقه وكيف لا والمدعى انه يصدق على من انقضى منه الضرب انه ضارب

على سبيل الحقيقة في الآن وبعده ومن خواص الحقيقة عدم جواز السلب ولو سلمنا انه يصدق عليه انه ليس بضارب مطلقا ولكن لا نم انه يمتنع ان يصدق عليه انه ضارب اذ هما مطلقتان والمطلقتان لا يتنافيان انما يتنافى نقيض المطلقة الدائمة الثاني لو لم يشترط بقاء المعنى المشتق منه في صدق المشتق لصدق على كل من كان كافرا واسلم من صحابة الرسول صلى الله عليه وآله انه كافر والتالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله والملازمة بينة بنفسها والجواب ان المنع ههنا ليس من حيث الوضع اللغوي بل هو شائع بالنظر الى المعنى وانما منع منه الشرع تعظيما لشأن الاسلام والكلام انما هو في صدق اللفظ المشتق من حيث وضع اللغة لا من حيث الشرع **قال** ولا يجب الاشتقاق مع قيام المعنى بالذات فان انواع الروائح لم يشتق لها اسماء منها

اقول هذه المسئلة الثالثة من المسائل الاربع وهي ان قيام المعنى بالذات لا يوجب ان يشتق لها منه اسم وهو مذهب اصحابنا والمعتزلة خلافا للاشاعرة لنا ان قيام المعنى بالذات لو كان موجبا للاشتقاق لما وجد بدونه والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة لان العلة التامة يستحيل تخلف معلولها عنها واما بيان بطلان التالي فلان انواع الروائح كرائحة المسك والعنبر والكافور وغيرها قائمة بمحالها المذكورة قطعا مع انه لم يشتق لتلك المحال منها اسما اتفاقا وفيه نظر فان هذا الدليل انما يدل على ان قيام المعنى بالذات ليس علة تامة للاشتقاق ولا يدل على انه ليس علة في الجملة ومن المعلوم ان ايجابه للاشتقاق مشروط بكون ذلك المعنى القائم بالذات ذا لفظ موضوع بازائه اذ الاشتقاق لا يمكن من دون اصل يشتق منه وهو اللفظ الموضوع للمعنى فانه احد اركان الاشتقاق وانواع الروائح وان كانت قائمة بالمحال المذكورة الا انها خالية عن الشرط المذكور فانه لم يوضع لشيء منها لفظ بازائه **قال** ومفهوم المشتق شيء ما له المشتق منه من غير دلالة على خصوصية الشيء

اقول هذه رابعة المسائل المذكورة وهي ان اللفظ المشتق كالابيض مثلا انما يدل على شيء ما له بياض وليس له دلالة على خصوصية ذلك الشيء من كونه جسما او غير جسم بل انما يستفاد ذلك عن امر خارج عن مفهوم المشتق المطابقي ولو دل على شيء من ذلك لكان بطريق الالتزام اذ لفظ ابيض لم يوضع الا لشيء ذو بياض واما خصوصية ذلك الشيء فلم يوضع لها اللفظ ولا هي شيء من اجزاء موضوع اللفظ فانتفت دلالته المطابقة والتضمن والدليل على ما ذكرناه انه لو كان مفهوم الابيض انه جسم لما صح ان يقال الابيض جسم والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان قولنا الابيض جسم حينئذ بمنزلة قولنا الجسم ذو البياض جسم ولا شك ان هذا هذر غير كلام صحيح واما بيان بطلان التالي فلانه يصح ان يقال لغة وعرفا الابيض جسم وهو كلام مفيد اتفاقا

قال الفصل الخامس في الترادف ووقوعه في نحو اسد وسبع وغيرهما يدل على جوازه ولامكان ان يضع قبيلة لفظا للمعنى الذي وضعت له القبيلة الاخرى لفظا آخر والباعث عليه من واضع واحد التسهيل والقدرة على الفصاحة ولقيام الوزن احد اللفظين دون الآخر وكذا السجع والقلب والتجانس وغيرهما **اقول** الكلام في الترادف اما في ماهيته واما في احكامه

اما الاول فاعلم ان المترادف هو اللفظ الموضوع لمعنى وضع له لفظ آخر من حيث هو كذلك فاللفظ كالجنس
وتقييد الموضوع لمعنى يخرج المهمل وتقييد المعنى بكونه موضوعا للفظ آخر يخرج اللفظ المباين لغيره من الالفاظ الموضوعة وقولنا
من حيث هو كذلك لما عرفت من ان الترادف ما يلحق اللفظ عند نسبته الى لفظ آخر موضوع لمعناه ومع قطع النظر عن ذلك
لا يكون مترادفا والمراد به لغة المتابعة وانما اهمل المصنف ذكر تعريف المترادف هنا اكتفاء بما ذكره في تقسيم الالفاظ الى المترادفة وغيرها
فان فيه كفاية عن استيناف ذكره واما الحكم فمسائل الاولى في انه جائز ويدل عليه انه لو لم يكن جائزا اي ممكنا لما كان واقعا لاستحالة
وقوع المحال لكنه واقع فيكون جائزا اما الملازمة فظاهرة واما انه واقع فاما بالنظر الى اللغتين فهو معلوم بالضرورة واما
بالنظر الى لغة واحدة فيدل عليه ان اهل اللغة نصوا على ان كل واحد من لفظي الاسد والسبع موضوع للحيوان المفترس وان كل واحد
من لفظي الانسان والبشر موضوع للحيوان الناطق وان كل واحد من لفظي القعود والجلوس موضوع للوضع المخصوص وقولهم في امثال ذلك
حجة ولانا نعلم بالضرورة انه يمكن ان تضع قبيلة لفظا للمعنى ثم تضع قبيلة اخرى لفظا آخر لذلك المعنى بعينه من غير
شعورها للوضع الاول وهذا هو السبب الاغلب في وضع المترادفة ويمكن ان يضع واضع واحد لفظين او ازيد لمعنى واحد
فيكون الباعث له على ذلك والداعي اليه تحصيل ما فيه من الفوائد مثل اتساع العبارة وسهولتها والقدرة على التعبير عن
المعنى عند نسيان احد لفظيه والتمكن من تحصيل الفصاحة اي البلاغة في النظم والنثر ولقيام وزن الشعر باحد اللفظين دون الاخر
مثل قول الشاعر عليك بالهوى اسفا يوم النوى تدنى وفرق الهجر بين الجفن والوسن فانه لو قال بدل النوى البعد لم يستقم
وزن الشعر ولو قال بدل الوسن النوم لم يستقم الوزن ولم يحصل القافية وكذا السجع هو الكلام المقفى والقلب والتجنيس
وغيرهما من انواع البدائع فان ذلك انما يسهل على المتكلم مع وجود الالفاظ المترادفة فان قلت التجانس عبارة عن اللفظين
متساويين يدل كل منهما على معنى غير معنى الآخر وذلك انما يكون بسبب الاشتراك مثل حفظ العين بالعين لا بسبب الترادف
قلت الاشتراك سبب في التجانس التام في الالفاظ الاصلية واما غير التام ففي الالفاظ الغير الاصلية كالمجموع والتثنية والمركبات والمشتقات
كالافعال واسماء الفاعلين والمفعولين وقد يقع التجانس فيها بسبب الترادف فهو كثير مثل وسائل بحر ومسائل فان الثاني
جمع وسيلة المرادفة للموصلة والذريعة فلو اقتصر الواضع على لفظة واحدة من اللفظين المترادفين للوسيلة او عليهما
لما امكن هذا التجانس وكذا قول الشاعر وحللت فيهم سائلا فوجدت جودا سائلا ولو جعلنا هذه الالفاظ مشتركة لايجادها
وتعدد معناها لم ينافه كون السبب الترادف واعلم انه قد يشتهر بعض الالفاظ المترادفة عند قوم ويكثر استعماله في
معناه دون مرادفه فيصح تعريف الاخفى بالاظهر وربما ينعكس الحال بالنسبة الى قوم آخرين بان يكون ذلك الظاهر خفيا
عندهم والخفي ظاهرا فيصير المعرف في الاول معرفا وبالعكس هذا هو التعريف بحسب الاسم فانه عبارة عن تبديل لفظ

بلفظ آخر اوضح منه فى الدلالة على المعنى وقد ذهب قوم من المتكلمين الى ان هذا هو معنى التحديد اذ لا معنى
له الا تبديل لفظ بلفظ اوضح منه دلالة وهو خطأ فان الحد يدل بالتفصيل على ما يدل عليه الاسم اجمالا
قال ويمكن افراده بخلاف التابع والمؤكد اذ هما يفيد التقوية لا اصل المعنى والحد يدل على علل الشئ المغايرة له ويمكن
اقامة كل واحد من المترادفين مقام صاحبه لان التركيب عن عوارض المعنى **اقول** هاتان مسئلتان اخريان من مسائل
احكام الترادف الاولى فى ذكر الفاظ ظن انها مترادفة وليست كذلك فمنها التابع ومتبوعه كقولهم شيطان ليطان و
حسن بسن قال قوم انهما مترادفان وابطل المصنف بان المترادف يصح افراده اطلاقه منفكا عن ذكر مرادفه فلو تكلموا بهذا الا
ان الانسان لفي خسر والتابع ليس كذلك لانه لا يقال ليطان ولا بسن وكذا غيرهما من التوابع وانما يقال عقيب ذكر
متبوعها فلا يكون التابع مرادفا ومنها المؤكد والمؤكد فان قوما ذهبوا الى انهما مترادفان وهو خطأ لان المؤكد انما يفيد
تقوية دلالة المؤكد على معناه لا اصل معناه والمؤكد يفيد اصل المعنى لا التقوية فاذن معناهما ليس بواحد والمترادفان
معناهما واحد فالمؤكد والمؤكد غير مترادفين واعلم ان التاكيد لغة الاحكام واما فى الاصطلاح فقد فسره
فخر الدين بانه اللفظ الموضوع لتقوية ما يفهم من لفظ آخر وفيه نظر فان هذا التعريف انما يصدق على المؤكد لا على
التاكيد فانه ليس لفظا بل معنى يدل عليه المؤكد مع انه غير جامع لان التاكيد قد لا يكون بلفظ موضوع لتقوية ما
يفهم من لفظ آخر كما يؤكد بتكرر اللفظ وكون المقصود باللفظ ثانيا التاكيد لا يدل على انه موضوع له ولان بعض
المعاني لا يقبل التقوية مع صحة تاكيد الفاظها الموضوعة لها والحق ان يقال التاكيد تقوية دلالة اللفظ على معناه بلفظ
مغاير له شخصا والمؤكد هو اللفظ المفيد لتقوية دلالة لفظ مغاير له شخصا على معناه وهو قد يكون للمفرد كالنفس
والعين مثل ما رايت زيدا نفسه او عينه وللمثنى مثل كلا وكلتا مثل جاءنى الرجلان كلاهما او المرأتان كلتاهما وللجمع
مثل كل واجمعون كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون وقد يكون التاكيد بتكرير اللفظ اما المفرد كقوله ايما امرأة نكحت
نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل او الجملة كقوله عم والله لاغزون قريشا وجواز التاكيد معلوم بالضرورة ووقوعه
يستفاد من استقراء اللغات ومنها الحد واسم المحدود كالحيوان الناطق والانسان ذهب بعضهم الى انهما مترادفان
والحق خلافه لان الحد يدل بالمطابقة على علل المحدود اعنى مقوماته التى بها تتحقق حقيقته والاسم انما يدل بالمطابقة
على تلك الحقيقة لا على عللها فان معناهما غير متحد فلا يكونان مترادفين المسئلة الثانية فى صحة اقامة كل من المترادفين
مقام صاحبه ذهب جماعة الى جوازه ومنعه فخر الدين وفصل آخرون واجازوا اقامة كل من المترادفين مقام مرادفه من لغته ومنعوا
من غير لغته احتج المجوزون بان التركيب والاسناد بالفاعلية والمفعولية والاضافة وغيرهما انما يعرض بالذات للمعاني وبتوسط

عرف منهما الا بالتعرض الا للفظ الدال عليها فاذا اصح ضم معنى الى معنى آخر حال التعبير عنهما بلفظين لكل منهما مرادف جاز
ان يعبر عنهما بمرادفيهما قطعا فانه اذا جاز ان يقال رايت انسانا يضرب اسدا جاز ان يقال رايت بشرا يضرب سبعا ورايت انسانا
يضرب سبعا ورايت بشرا يضرب اسدا اذ المعنى في الكل واحد من غير متفاوت احتج المانعون مطلقا بانه لو صح اقامة كل من
المترادفين مقام صاحبه لصح ان يقال خدا اكبر والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة والجواب المنع من الملازمة ان اراد في تكبيرة
الافتتاح وذلك لان الشارع اوجب النطق بهذه الصيغة بعينها تعبدا شرعيا فلا يخرج المكلف عن العهدة الا بها وان اراد و
الدلالة على مفهوم الله اكبر فلا نسلم بطلان التالي وحقيقته ظاهرة واما القائلون بالتفصيل فقالوا ان المعنى لما اتحد في
حالتي التعبير عنه باللفظ ومرادفه من لغته من غير استلزام مفسدة جاز اقامة كل من المترادفين مقام صاحبه من لغته ولما
كان اقامته مرادفه من غير لغته مستلزم المفسدة وهو اختلاط احدى اللغتين بالاخرى كان ممنوعا منه وان كان المدلول واحدا
والحق الجواز مطلقا بالنظر الى العقل والشرع واما بالنظر الى اللغة فالتفصيل هو الحق وذلك لان اللفظ المرادف للفظ آخر
من غير لغته كالمهمل بالقياس الى تلك اللغة ولا يفيد ما افاده اللفظ المستعمل فيها والهاء في قول المص طلب ثمراته ويمكن فوائده
عائدة الى المترادف قال الفصل الثاني في الاشتراك وفيه مباحث الاول المشترك هو اللفظ الموضوع لحقيقتين فما زاد وضعا
اولا من حيث هما كذلك فخرج المترادف بتعدد الحقيقة وخرج بالوضع الاول المجاز ومن حيث هو كذلك يخرج منه
المتواطي المتناول للمختلفين لا من حيث الاختلاف وجوده دال على جوازه ولامكان وقوعه من القبيلتين او من
القبيلة الواحدة ويكون الفائدة الاجمالية موجودة وان انتفت التفصيل كما في اسماء الاجناس واحتجاج النفاة
بالاخلال بالفهم على تقدير ضعيف لان مع القرينة لا اخلال ولان الفائدة الاجمالية موجودة اقول لما فرغ من ذكر
المترادف شرع في ذكر المشترك وانما اخره عنه لان المعنى في المرادف واحد وفي المشترك كثير والواحد متقدم على الكثير
بالذات ولكون المرادف عنده نصا في معناه كما عرفت والمشترك مجمل في معناه قطعا والنص مقدم على المجمل وقد
عرفه المصنف بقوله بانه اللفظ الموضوع لحقيقتين فما زاد وضعا اولا من حيث هما كذلك فاللفظ جنس وتقييده
بالموضوع يخرج المهمل وتقييده بالحقيقتين يخرج ما لم يوضع الا لحقيقة واحدة سواء وافقه لفظ آخر في وضعه
لتلك الحقيقة وهو المترادف اولا وهو المفرد وقوله فما زاد ليدخل اللفظ الموضوع لحقائق كثيرة كلفظ العين الموضوع
للنابعة والباصرة وعين الشمس والميزان والذهب والجاسوس وقوله وضعا اولا يخرج المجاز فانه موضوع لحقيقتين
وهما موضوعه الاصلي ومعناه المجازي لكن ليس ذلك فيهما اولا بل وضعه للمعنى المجازي ثانيا متفرع على المعنى الحقيقي باعتبار
العلاقة التي بينهما وقوله من حيث هما كذلك حقيقتان متعددتان يخرج به اللفظ المتواطي كلفظ الحيوان المتناول للانسان والفرس

وهما حقيقتان متعددتان لكن تناولهما لا من حيث هما حقيقتان متعددتان بل من حيث اندراجهما تحت موضوعه

اعني الحيوان وهذا الحد هو المذكور في المحصول الا ان فيه تغييرا يسيرا غير مغير للمعنى نعم المحصول في الحقيقتين بالاختلاف

وهنا اجمل ذلك واطن ذلك مما اسقط الناسخون لان في شرح التعريف ما يدل على ذكره وايضا في التعريف من حيث هما كذلك

وفي شرحه من حيث هو كذلك فثنى الضمير اولا وهو الضمير الحقيقتين ووحد ثانيا وهما ممكن اسناده الى الناسخين وفي هذا

التعريف نظر اما اولا فلانه كان ينبغي ان يضم اليه ما يدل على ان وضعه للحقيقتين فما ازاد انما هو على سبيل البدل اذ الموضوع للحقيقتين

او ازيد على سبيل الجمع لا يكون مشتركا واما ثانيا فلان الحقيقة انما يصدق على الشئ الموجود والاشتراك قد يتحقق بين الشيئين

احدهما وجودي والاخر عدمي كالقرء المشترك بين الحيض والطهر الذي هو عدمي وقوله من حيث هما كذلك يخرج به

المتواطي فيه نظر فان المتواطي يخرج بقوله الموضوع لحقيقتين لان المتواطي لم يوضع الا لحقيقة واحدة وان كانت افراد

تلك الحقيقة متعددة مختلفة او غير مختلفة وصدقه على تلك الافراد المختلفة او المتفقة انما هو باعتبار وجود موضوع

اللفظ اعني المعنى الواحد الكلي الصادق على تلك الافراد فيها لا انها موضوعات اللفظ وقوله ليخرج المرادف بتعدد الحقيقة فيه

نظر اذ لم يتعدد معاني المرادف كمرادف اللفظ المشترك اذا عرفت هذا فنقول اختلف الناس في وجود اللفظ المشترك

فقال قوم انه واجب واخرون انه ممتنع والمحققون على انه ممكن وهو المختار لنا انه واقع فيكون جائزا اما الاول فلان

القرء لفظ موضوع بحسب اللغة العرفية للحيض والطهر على البدل بدليل ان السامع اذا سمعه لم يبادر ذهنه الى فهم احدهما

ولا الى معنى مشترك بينهما بل يبقى الذهن مترددا بينهما الى ان يحصل قرينة يدل على تعيين احدهما وذلك اية الاشتراك

اذ لو كان متواطيا لبادر فهمنا للمشترك بينهما ولو كان حقيقة ومجازا لبادر فهم المعنى الحقيقي دون المجازي عند التجرد

عن القرينة ولو كان منقولا عن احدهما الى الاخر لفهمنا المنقول منه فلم يبق الا ان يكون مشتركا بينهما وهو المدعى

وكذا الكلام في لفظ عسعس بالنسبة الى اقبل وادبر والجون بالنسبة الى البياض والسواد واما الثاني فظاهر واعلم ان هذا

الدليل ينفي امتناع المشترك لا وجوبه ولانا نعلم بالضرورة امكان ان يضع قبيلة لفظ المعنى ثم تضع قبيلة اخرى ذلك

اللفظ بعينه لمعنى اخر ويشتهر الوضعان وذلك معنى المشترك ويعلم ايضا امكان وضع اللفظ من القبيلة الواحدة لمعنيين

على سبيل البدل فيكون الغرض من وضعه ان يمكن المتكلم من التعبير من كل واحد من المعنيين مجملا عند تجريده عن القرينة

ومفصلا عند اقترانه بها ولا يلزم من انتفاء الفائدة التفصيلية عند اطلاقه مجردا عن القرينة المعينة للمراد امتناع

وضعه فان اسماء الاجناس موضوعة وفاقا مع عدم دلالة الفاظها على شئ من الانواع التي تحتها مفصلة واحتج المانعون

من وضعه بان الغرض من وضع اللفظ انما هو الافهام وعلى تقدير جعل اللفظ مشتركا بين معنيين او اكثر يفوت ذلك

للغرض ضرورة تردد السامع بين معاني ذلك اللفظ وعدم حمله على احدها والا لزم الترجيح من غير مرجح
ولا اما ان يذكره مقترنا بقرينة زائدة عليه فيفضي الى التطويل بغير فائدة او لا بقرينة زائدة فلا يفهم منه شيء اصلا فيكون الاطلاق
عبثا اذ الغرض من اطلاق اللفظ فهم معناه والجواب عن الاول المنع من فوات الغرض فانه اعم من ان يكون افهام السامع معنى
اللفظ على وجه التفصيل وعلى وجه الاجمال والكل منهما قد يكون غرضا مطلوبا للعاقل وتردد السامع بين المعاني المذكورة انما يمنع من
الافهام التفصيلي لا الاجمالي فلا يكون منفيا للمطلوب الغرض وعن الثاني المنع من استلزام ذكر القرينة معه التطويل من غير فائدة فانه قد يكون
للمتكلم غرض في ذلك كما يكون القرينة مفهومة عند من يطلب المتكلم افهامه بالخطاب مجهولة عند غيره من معاشر الذين لا يؤثر افهامهم
وايضا يسعى في تحصيل القرينة لمعرفة المطلوب من الخطاب الشرعي فيه فائدة وهو تحصيل الثواب وعن الثالث ايضا المنع من عدم فهم شيء اصلا
من اللفظ المشترك عند تجرده عن القرينة بحيث يكون اطلاقه عبثا فان السامع يفهم ان المراد بذلك اللفظ احد معانيه وان
لم يفهم المراد منه مفصلا وهذا يكفي في انتفاء العبث على ان ذلك مقصود للعقلاء في بعض الاحوال كما ان الافهام التفصيلي
مقصود في بعضها وعنهما معا ان ما ذكرتموه على تقدير تمامه منع وضع المشترك فانما يمنع من وضعه من واحد لا يمنع من
وضعه من قبيلتين وانتفاء احد سببي شيء لا يدل على انتفائه مطلقا **قال** البحث الثاني في اقسام مفهومي اللفظ قد يتباينان
كالحيض والطهر للقرء والسماء والبيداء وقد يتوافقان اما بان يكون احدهما جزءا من الآخر كالممكن المشترك بين العام والخاص او يكون
احدهما صفة للآخر كالاسود المسمى به ثم اطلاق الاسود على هذا الشخص وعلى القار بالتواطي ان قصد اللون وبالاشتراك
ان قصد اللقب **اقول** يريد الاشارة الى اقسام اللفظ المشترك باعتبار احوال مفهوماته اعني معانيه الموضوع
لكل واحد منهما وانما قال مفهومي اللفظ ولم يقل مفهومات اللفظ لان المفهومين ضروري الوجود في المشترك وما زاد
عليهما فغير ضروري واعلم ان مفهومي اللفظ المشترك قد يتباينان بان لا يصدق واحد منهما على شيء مما صدق عليه الآخر كالحيض
والطهر الذين هما مفهوما القرء المتقابلان بالعدم والملكة وكالسواد والبياض الذين هما مفهوما الجون المتقابلان بالتضاد
وقد يتوافقان اما بان يكون احدهما جزءا من الآخر كالامكان العام اعني رفع ضرورة احد الطرفين الذين هما الوجود والعدم
بحسب الذات والامكان الخاص وهو رفع الضرورة عن الطرفين معا بحسب الذات الذين هما مفهوما لفظ الامكان فان الاول جزء من
الثاني ضرورة كون رفع احد الضرورتين جزءا من رفعهما معا ثم ان صدق لفظ الامكان على الامكان الخاص بالاشتراك او ايضا لاجتماع
مفهومي الامكان فيه وهما رفع احد الضرورتين ورفعهما معا واما بان يكون احدهما صفة للآخر كلفظ الاسود بالنسبة الى شخص
ذي سواد مسمى بالاسود فان ذلك اللفظ صادق على ذاته باعتبار اللقب وعلى صفته وهو كونه ذا سواد ثم ان اطلاق اللفظ
الاسود على هذا الشخص المفروض اعني ذا السواد المسمى بالاسود وعلى القار بالتواطي ان قصد كونه ذا سواد لكون هذا

هذا المعنى متحققا فيه وفى القار ايضا من غير تفاوت وان كان السواد مقولا على سواد ذلك الشخص وسواد القار
بالتشكيك وان قصد اللقب اعنى كونه اسما موضوعا للعلم عليه كان صدقه عليه وعلى القار بالاشتراك اللفظى
لتباين مفهوميهما بالذات **قال** ومنع بعضهم من اشتراك اللفظ بين عدم الشئ ووجوده لان الفائدة مشترطة فى الوضع
بحيث اذا اطلق اللفظ استفيد منه معنى والا لكان عبثا ومثل هذا لا يتحقق هذا المعنى فيه لانه لا يفيد الا التردد بين
النفى والاثبات وهو معلوم لكل احد وهو ممنوع لجواز وقوعه من واضعين **اقول** هذا اشارة الى ما ذهب اليه فخر الدين فى المحصول من انه
لا يجوز ان يكون اللفظ مشتركا بين عدم الشئ ووجوده قال لان اللفظ الموضوع لا بد ان يكون بحال متى اطلق افاد شيئا
والا لكان ذلك الوضع عبثا واللفظ المشترك بين النفى والاثبات لا يفيد الا التردد بينهما وهو معلوم لكل احد قبل اطلاق ذلك
اللفظ الموضوع لكل واحد منهما وبعده والجواب ان هذا ان دل على امتناع وضع مثل هذا اللفظ فانما يدل على امتناع صدوره
من واضع واحد ولا يدل على امتناع صدوره من واضعين بان يضعه احدهما لوجود معنى والاخر لعدم ذلك
المعنى من غير شعور احدهما بوضع الاخر وهذا هو السبب الغالب لوجود اللفظ المشترك على انا نمنع عدم صدوره
من واضع واحد وعدم افادته عند اطلاقه لغير التردد المعلوم لكل احد ممنوع فان قولى عندى قرء يفيد السامع امرا لم يكن حاصلا
قبل الاطلاق هذا اللفظ مع انه مشترك بين الحيض والطهر اللتين هما وجوده وعدمه وكذا اذا فرضنا وضع الواضع لفظ الالف لوجود الباء
وعدمه ثم قال قائل عملت الالف افاد هذا الاطلاق انه متحقق لاحد الطرفين اعنى وجود الباء وعدمه ولم يكن هذا المعنى حاصلا
قبل الاطلاق وقد يعرى اطلاق مثل هذا اللفظ عن الفائدة فى بعض الصور كما اذا قيل هذه المراة ذات قرء لكن عدم افادته فى بعض
الصور لا يدل على عدم افادته مطلقا والعبث انما يلزم فى الثانى **قال** البحث الثالث انه لا يجوز استعمال المشترك فى كل معانيه
الا على سبيل المجاز لانه ان استعمل فى المجموع كما هو موضوع للافراد فان اريد المجموع خاصة فهو استعماله فى البعض وان اريد
المجموع والاحاد لزم التناقض لان ارادة الاحاد يقتضى الاكتفاء بكل فرد وارادة المجموع يقتضى عدم الاكتفاء الا به وان لم يكن
موضوعا له كان استعماله فيه مجازا ولا يصار اليه الا لقرينة وذهب القاضى ابو بكر وابو على وعبد الجبار والشافعى الى جواز حمل
اللفظ عليه عند التجرد عليه لقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبى الم تر ان الله يسجد له من فى السموات ومن فى الارض ولان حمله
على البعض تحكم وعدم حمله على شئ اخراج اللفظ عن الافادة والجواب ان الخبر محذوف فى الاول والسجود المراد به الخضوع
والفائدة موجودة وهى الدلالة على احدهما لا بعينه **اقول** اختلف الاصوليون فى جواز استعمال اللفظ المفرد المشترك فى جميع
معانيه التى يمكن الجمع بينها فجوزه القاضيان اعنى ابا بكر وعبد الجبار والشافعى والسيد مرتضى وابو على الجبائى واوجب بعضهم هو الا
حمله عليها عند التجرد عن القرينة الدالة على قصد احدهما والغاء الباقى وجعل المشترك بالنسبة الى معانيه كاللفظ العام

بالنسبة الى جزئياته ومنعه ابو هاشم وابو عبد الله وابو الحسن البصري وفخر الدين بن الرازي وهو اختيار المص احتج الشافعية بما
ذكره فخر الدين في المحصول وتقريره ان يقال اللفظ المشترك بين تلك المعاني اما ان لا يكون موضوعا للمجموع كما هو موضوع
لكل واحد منها او يكون وعلى كلا التقديرين يمتنع استعماله في جميع معانيه على سبيل الحقيقة اما على تقدير الاول فظ لان استعمال
اللفظ المشترك في المجموع يكون ح استعمالا له في غير ما وضع له فلا يكون حقيقة بل مجازا ولا يصار اليه الا عند وجود قرينة
يمنع من حمله على حقيقته واما على التقدير الثاني فاما ان يراد به ذلك المجموع وحده او المجموع مع كل واحد من افراده فان كان الاول
كان استعمال اللفظ في بعض معانيه لا في كلها وليس الكلام فيه وان كان الثاني لزم التناقض لان ارادة المجموع يقتضي عدم الاكتفاء
به لا بفرد من افراده وارادة الافراد يقتضي الاكتفاء بفرد من افراده وذلك عين التناقض وفيه نظر فان الكلام في استعمال
اللفظ في هذا المعنى بعينه وفي ذلك المعنى بعينه لا في المجموع من حيث هو مجموع والفرق بينهما ظ فان المتكلم في الاول يقصد كل واحد
واحد قصدا اولا وفي الثاني انما يقصد بالذات والقصد الاول المجموع من حيث هو مجموع وقصده كل واحد لا بالقصد
الاول والذات بل بالقصد الثاني والعرض وايضا في الاول يكون اللفظ دالا على كل واحد واحد من تلك المعاني بالمطابقة وفي الثاني
يكون دالا على كل واحد بالتضمن وح لا يكون استعمال اللفظ في المجموع بالمعنى الاول استعمالا له في بعض معانيه بل في كلها لكن سلمنا
لا نم لزوم التناقض على ذلك التقدير قوله لان ارادة الافراد يقتضي الاكتفاء بفرد من افراده قلنا لا نم وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن
باقي الافراد مرادا ايض او المجموع مرادا اما على ذلك التقدير فلا يقتضي الاكتفاء الا بالمجموع ولان ارادة المجموع يستلزم لا ارادة
كل فرد فكيف يكون ارادة كل فرد مناقضة لارادة المجموع احتج الاولون بوجوه الاول قوله تع ان الله وملائكته يصلون على النبي
ومن المعلوم ان الصلوة من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار وهما مختلفان ولفظ الصلوة مشترك بينهما وقد استعمل
فيهما معا والاصل في الاستعمال الحقيقة الثاني قوله تع الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم
والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس وكثير حق عليه العذاب فالسجود تارة يستعمل بمعنى الخشوع والانقياد وتارة بمعنى وضع
الجبهة على الارض والمعنيان مرادان من لفظ السجود ههنا اما ارادة الخشوع والانقياد فقط لانه المعقول من الدواب واما
ارادة وضع الجبهة على الارض فلانه خص السجود بكثير من الناس والسجود بمعنى الخشوع عام في الجميع فالمخصص ببعض مغاير للشامل
للجميع فظهر استعمال لفظ السجود المشترك بين هذين المعنيين فيهما معا على سبيل الحقيقة لان الاصل في الاستعمال هو
المطلق الثالث لو لم يجب حمل اللفظ المشترك على جميع معانيه عند التجرد عن القرينة الدالة على ارادة احدهما والقاء البال في احد
الامرين لزم وهو اما التحكم والترجيح بلا مرجح واما تعطيل اللفظ واخراجه عن الافادة والتالي بقسميه باطل فكذا المقدم اما الملازمة
فلانه اذا لم يحمل اللفظ على جميع معانيه فاما ان يحمل على احد تلك المعاني من غير قرينة مرجحة لصحته عليه دون غيره فيلزم الاول او لا

ان لا يحمل على شيء منها اصلا فلزم التالي واعلم ان الوجهين الاولين دلا على استعمال اللفظ في جميع معانيه وهو اعم من كون ذلك الاستعمال واجبا او جائزا واما هذا الوجه فانه يدل على وجوب حمل اللفظ على جميع معانيه التي يمكن جمع بينها عند التجرد عن القرينة والجواب عن الاول المنع من استعمال لفظ الصلوة في المعنيين معا اعني صلوة الله وصلوة الملائكة بل المراد بلفظ الصلوة هنا صلوة الملائكة بحسب الضمير والمعنى في قوله يصلون راجع اليهم دونه تعالى وخبر ان في الاول محذوف وتقديره ان الله يصلي والملائكة يصلون سلمنا لكن لا نسلم ان هذا الاستعمال حقيقة فان الاستعمال قد يكون حقيقة وقد يكون مجازا وهو اعم منهما والعام لا يدل على الخاص وعن الثاني بالمنع من ارادة السجود بمعنى وضع الجبهة على الارض من الاية المذكورة بل المراد السجود بمعنى الخشوع وهو مشترك بين جميع من نسب السجود اليه وتخصيص كثير من الناس بالذكر يدل على تخصيصهم بالحكم وعن الثالث المنع من لزوم التحكم والترجيح من غير مرجح او تعطيل اللفظ لو لم يحمل على جميع معانيه لجواز حمله على تلك المعاني لا بعينه وليس في ذلك تحكما لان اللفظ دال عليه لكونه لازما لكل معنى من معانيه ولا ترجيحا من غير مرجح لان هذا المعنى اعني احد تلك المعاني لا بعينه مترجحا على غيره لكونه متيقن الارادة دون غيره من المعاني فان احتمال ارادته وعدمها متحقق

قال البحث الرابع في انه على خلاف الاصل لان المراد بالذات من وضع الالفاظ انما هو اعلام السامع ما في ضمير المتكلم وتعدد يتبعه موهم خفاء مراده بالعرض وانما يحصل الغاية الذاتية عند اتحاد الوضع فانه على تقدير تعدده يكون نسبته الى المعاني الى اللفظ واحدة ولا يختص احدها بالفهم فينتفي الغاية ولان الاشتراك وعدمه لو تساويا لما حصل سبق ما ادعي الوضع فيه دون غيره فكان لا يحصل الفهم عند التخاطب اقول الاشتراك على خلاف الاصل والمراد بذلك ان اللفظ اذا دار بين كونه مشتركا وبين كونه غير مشترك كان الثاني اغلب على الظن من الاول واستدل المص على ذلك ههنا بوجهين الاول ان المراد بالذات اي المقصود بالقصد الاول من وضع الالفاظ للمعاني انما هو تمكن المتكلم من افهام السامع ما في ضميره فههنا باطلاق لفظ ومتى كان كذلك كان الانفراد راجح من الاشتراك وهو المط اما الاول فظ واما الثاني فلان الاشتراك مفوت الغرض من الوضع اذ على تقدير كون اللفظ مشتركا بين معان متعددة لا يتمكن المتكلم من افهام السامع مقصوده منها باطلاق ذلك اللفظ لان نسبته الى تلك المعاني واحدة بمعنى ان نسبته الى كل واحد منها كنسبته الى غيره منها وح يمتنع ان يفهم السامع منها واحدا بعينه دون غيره لاستحالة الترجيح من غير مرجح والانفراد غير مفوت للغرض من الوضع وهو ظ فكان ارجح الثاني لو كان الاشتراك مساويا لعدمه لما سبق ما ادعي وضع اللفظ له من المعاني الى الافهام دون غيره منها عند اطلاقه والتالي باطل والا لما حصل التفاهم حالة التخاطب من دون الاستكشاف والتفحص عن المراد من اللفظ وهو معلوم البطلان بالوجدان اما المقدم فلان الشرطيتين ان السامع لذلك اللفظ حينئذ يتردد بين المعنى المعلوم وضع اللفظ له والمعنى الاخر المحتمل ويمتنع سبق احدهما الى الفهم والا لزم ترجيح احد المتساويين على الاخر

وانه محال وفيهما نظر اما الاول فلما بينا من ان الغرض من الوضع قد يكون افهام الشيء على سبيل الاجمال كما قد يكون
على سبيل التفصيل والمشترك غير مفوت للاول ولا لمطلق الغرض الشامل للقسمين بجميعها لكان مفوتا للقسم الثاني
وهو الافهام التفصيلي لا مطلقا بل عند التجرد عن القرينة المعينة للمراد وذلك لا يوجب كونه مفوت الغرض والا لكان احرف المعاني
باجمعها كذلك لعدم افادتها بذاتها وانضمام غيرها من الالفاظ اليها واما الثاني فالمنع من صدق الشرطية والتردد بين فهم
المعنى المعلوم وضع اللفظ له عند اطلاقه وبين غيره انما يتحقق عند اعتقاد الاشتراك لا عند اعتقاد تساوي
وجود الاشتراك وعدمه ولا يلزم من سبق المعنى المعلوم وضع اللفظ له الى الفهم دون ما يحتمل وضعه له ترجيح
احد المتساويين على الاخر اذ المساواة ليست ثابتة بينهما كيف ووضع اللفظ لاحدهما معلوم والاخر مشكوك
فيه نعم المساواة كانت ثابتة بين وضع اللفظ لذلك المعنى المحتمل وبين عدم وضعه له والتحقيق في هذا ان سبق فهم المعنى من لفظه
يتوقف على عدم اعتقاد السامع اشتراكه لا على اعتقاد عدم اشتراكه ويكون ذلك السبق دالا على عدم الاعتقاد لا على عدم
الاشتراك الذي هو محل الحكم وسبب سبق المعنى المعلوم وضع اللفظ له الى الفهم دون غيره مما يحتمل وضع ذلك اللفظ له رجحان
ارادته من اللفظ على ارادة ذلك الغير لانها ثابتة على تقدير عدم الاشتراك ومحتملة على تقدير ثبوته وارادة ذلك الغير
منتفية على التقدير الاول ومحتملة على التقدير الثاني خاصة والاولى ان يقال في اثبات مرجوحية الاشتراك بالنسبة الى الانفراد
انه موقوف على وضعين للمعنيين سواء كان الواضع واحدا او متعددا والانفراد موقوف على وضع واحد وثبوت ما يتوقف
على امرين مرجوح بالنسبة الى ما لا يتوقف الا على احدهما بالضرورة اعلم ان العلماء في قول المص وقد يتبعه امور اخر عائدة الى الوضع
وتلك الامور النافعة للوضع للمقصود بالغرض هي دلالة اللفظ الموضوع للمعنى على اجزاء ذلك المعنى وهي المسماة بدلالة
التضمن ودلالته على لوازمه القريبة والبعيدة وهي المسماة بدلالة الالتزام وما يترتب على ذلك من البلاغة والفصاحة ومحاسن
الكلام ومزاياه فان الواضع لم يقصد بوضع اللفظ للمعنى الا فهم ذلك المعنى عند اطلاق ذلك اللفظ واما فهم اجزائه ولوازمه القريبة
والبعيدة فليس مقصودا للواضع باللفظ بالقصد الاول بل تابعا للمقصود الاول وهو فهم المعنى الموضوع له اللفظ ويمكن ان يكون
قصد المص ظاهرا بهذا الكلام ههنا الجواب عن سؤال يمكن ايراده على ما ذكره وهو ان يقال لا نسلم ان الغاية الذاتية تحصل عند اتحاد
الوضع فان اللفظ المشترك يفهم منه عند اطلاقه احد معانيه في الجملة وان لم يفهم مفصلا وهذا القدر كاف في حصول الغرض
من الوضع كما في اسماء الاجناس والجواب ان دلالة اللفظ المشترك على احد معانيه في الجملة دلالة التزامية ليست مقصودة
بالقصد الاول بل تابعة للوضع اذ اللفظ المشترك لم يوضع لاحد معانيه في الجملة بل لما كان لازما لكل واحد من معانيه صار اللفظ
دالا عليه بالالتزام فلم يكن الغرض المقصود من وضعه بالقصد الاول حاصلا بل فائتا ولا كذلك اسم الجنس فان اطلاق اللفظ

مثلا يفهم منه مطلق السواد وهو موضوع له مقصود بالقصد الاول فكان الغرض من وضعه حاصلا ومن جملة ما
يتبع الوضع وليس مقصودا بالذات بل بالعرض كون اللفظ مشتركا يحمل الدلالة على معنيين اذا كان صادرا عن واضعين
قال البحث الخامس في وقوعه في القران ويدل عليه ان القرء وضع للطهر والحيض معا لا باعتبار امر مشترك وعسعس
لاقبل وادبر احتج المانع بان تجرده عن القرينة يناقض الغرض ومجامعته يستلزم التطويل من غير فائدة والجواب المنع في المقدمتين
فان الغرض يحصل مع القرينة او بدونها اذا كان القصد البيان الاجمالي وتوسيع العبارة وللقائل ان يقول يجوز فيما
ادعى اشتراكه وضعه لقدر مشترك او لاحدهما وتجوزه في الاخر ثم خفي لكثرة الاستعمال **اقول** اختلف القائلون بوقوع
اللفظ المشترك في اللغة في انه هل هو واقع في القران ام لا مذهب المحققين الى وقوعه وهو اختيار المص وانكره الباقون
احتج الاولون بقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء والقرء لفظ موضوع للحيض والطهر على سبيل
الاشتراك باتفاق اهل اللغة وقوله تعالى والليل اذا عسعس وهو لفظ موضوع لاقبال الليل وادباره على ما نقله الجوهري
في صحاحه من اهل اللغة وقولهم في امثال ذلك حجة احتج المانعون بان اللفظ المشترك اما ان يذكر مجردا عن القرينة
المعينة فيلزم نقض الغرض وهو افهام معناه لاستحالة فهم المعنى المعين من لفظ موضوع له ولغيره على البدل
من غير امر منفصل او مجامعا لها فيلزم التطويل بغير فائدة وهو غير جائز عليه تعالى والجواب المنع من المقدمتين اعني كون التجرد
عن القرينة مناقضا للغرض المطلوب من اللفظ لجواز كون المقصود منه البيان الاجمالي وهو افهام احد معنى المشترك عن غير
تعيين كما في اسماء الاجناس المشتقات وهو حاصل على تقدير التجرد عن القرينة واما الثانية فلا نم ان مجامعته للقرينة
المعينة للمراد يستلزم التطويل بغير فائدة فان في ذلك فائدة ظاهرة وهو توسيع العبارة وايضا التكليف بالنظر في تحصيل تلك
القرينة للعلم بالمراد موجب للثواب وهو من اعظم الفوائد واعترض المص على حجة الاولين المستدلين من اشتراك ما ادعوا اشتراكه
وهو لفظ القرء ولفظ عسعس لجواز كون كل واحد منهما موضوعا لقدر مشترك بين معنيين المذكورين اما على سبيل التواطي
او التشكيك ثم خفي لهجرة واشتهر استعمال اللفظ في فرد به المذكورين حتى ظن اشتراكه او كون اللفظ حقيقة في احد
المعنيين خاصة واستعمل المعنى الاخر على سبيل المجاز ثم خفي كونه مجازا لاشتهاره وكثرة استعماله فيه ومع وجود هذين
الاحتمالين لا يحصل العلم بالاشتراك المدعى وفيه نظر فان الاحتمالين المذكورين بعد فهمهما اتفاق اهل اللغة على خلافهما
كما تقدم فبقي الحجة سليمة عنهما وايضا احكام اللغات من الاشتراك والحقيقة والمجاز وغيرها لا ينتهي الحال فيها الى
القطع المانع من تطرق الاحتمالات البعيدة وما ذكروه من الاحتمال فهو بعيد غير قادح في الحكم بالاشتراك **قال**
الفصل السابع في الحقيقة والمجاز وفيه مباحث الاول الحقيقة فعيلة من الحق وهو الثبات لانه مقابل للباطل فان

كانت بمعنى الفاعل فهى الثابتة والا فهى المثبتة والمجاز مفعل من الجواز وهما مجازان فان المراد من الحقيقة اللفظ المستعمل فيما وضع له فى اللغة التى وقعت المخاطبة بها والمجاز اللفظ المستعمل فى غير ما وضع له لاجل مناسبته لما وضع اللفظ له **اقول** الكلام فى كل واحد من الحقيقة والمجاز اما فى لفظه واما فى معناه والكلام فى معناه اما فى تحقيق ماهيته او فى اقسامه او فى الاحكام اللاحقة له اما الاول فاعلم ان لفظ الحقيقة فعيلة من الحق والحق هو الثابت لانه يقال فى مقابلة الباطل الذى هو المعدوم ومقابل المعدوم الموجود وهو الثابت وفعيل يأتى تارة بمعنى الفاعل كعليم وقدير وتارة بمعنى المفعول كقتيل وجريح فان كانت الحقيقة بالمعنى الاول فهى الثابتة وان كانت بالمعنى الثانى فهى المثبتة والتاء فى فعيلة لنقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية الصرفة فلا يقال شاة اكيلة ولا شاة نطيحة واما لفظ المجاز فهو مفعل من الجواز الذى هو التعدى من قولهم جزت المكان الفلانى من الجواز الذى هو الامكان والثانى يرجع الى الاول لانه يفيد التردد بين الوجود والعدم فكانه ينقل من الوجود الى العدم او بالعكس واللفظ المستعمل فى غير موضوعه الاصلى انتقل عن ذلك الموضوع الى غيره فكانه جاز موضعه فسمى مجازا واما الثانى وهو الكلام فى حدهما الكاشف عن حقيقتهما فاعلم ان المصنف حد الحقيقة فى هذا الكتاب بانها اللفظ المستعمل فيما وضع له فى اللغة التى وقعت المخاطبة بها فاللفظ كالجنس الشامل للمهمل والمستعمل وتقييده بالاستعمال يخرج المهمل والموضوع لمعنى لم يستعمل فيه ولا فى غيره وفى قوله فيما وضع له يخرج المجاز هو اللفظ المستعمل فى غير ما وضع له وقوله فى اللغة التى وقعت المخاطبة بها يخرج المجاز العرفى والمجاز الشرعى اذا كانا موضوعين لمعناهما لغة وينبغى ان يزاد فى الحد من حيث كذلك لان اللفظ الواحد قد يكون حقيقة ومجازا اما بالنسبة الى معنيين او الى معنى واحد بالنظر الى وضعين فلو لم يعتبر الحيثية لم يتميز الحقيقة عن المجاز واما المجاز فقد حده بانه اللفظ المستعمل فى غير ما وضع له فى اللغة التى وقعت بها المخاطبة لاجل مناسبته لما وضع له فيها من حيث هو كذلك وقد عرفت فائدة هذه الزيادة فى تعريف الحقيقة وهذان التعريفان الشاملان للحقيقة والمجاز اللغويين والعرفيين والشرعيين وقد ظهر منهما ان اللفظ الواحد قد يخلو عن كونه حقيقة ومجازا مع كونه موضوعا لمعنى بان لا يستعمل فى ذلك المعنى ولا فى غيره اذا تقرر هذا فاعلم ان اطلاق كل واحد من لفظى الحقيقة والمجاز على معناه المذكور انما هو على سبيل المجاز بالنظر الى اللغة اما الحقيقة فلما تقدم من انها ماخوذة من الحق وهو الثابت ثم نقلت الى الاعتقاد المطابق لانه اولى بالوجود من غير المطابق ثم نقل الى القول المطابق ثم نقل الى اللفظ المستعمل فى موضوعه الاصلى لانه تحقيق لذلك الوضع فظهر انه مجاز واقع فى المرتبة الثالثة بحسب اللغة الاصلية واما لفظ المجاز فلانه حقيقة فى التعدى والعبور وذلك لا يحصل فى اللفظ الا على سبيل التشبيه بما يحصل فيه حقيقة وهو الاجسام التى يصح عليها الانتقال من حيز الى حيز فكان استعماله فى اللفظ المستعمل فى غير موضوعه مجازا وايضا المجاز مفعل وبناؤه حقيقة اما فى المصدر

والموضع فاما الفاعل فليس حقيقة فيه فاطلاقه على اللفظ المستعمل من موضوعه الى غيره لا يكون الا مجازا هذا اذا قلنا انه ماخوذ من التعدي واما اذا قلنا انه ماخوذ من الجواز الذي هو الامكان كان حقيقة لان الجواز كما يمكن حصوله في الاجسام كذا يمكن حصوله في الاعراض فاللفظ يكون موضعا لذلك الجواز لانه موضع امكان الجواز ان يستعمل في غير معناه الاصلي فيكون حقيقة من هذا الوجه الا انا قد بينا في تفسير لفظ المجاز ان الجواز بمعنى الامكان يرجع الى المعنى الاول وهو العبور والتعدي وانما اخر المص ما تراه البحث عن الحقيقة والمجاز عن البحث عن الاشتراك لكون الاشتراك غير موقوف على شيء سوى الوضع والحقيقة والمجاز يتوقفان على الوضع والاستعمال **قال** واقسام الحقيقة ثلثة اللغوية والعرفية والشرعية ووجود الاوليين ظاهر فان ههنا الفاظا وضعت لمعان واستعملت فيها وهو معنى الحقيقة وللعلماء اصطلاحات لم توضع في اللغة لما اصطلحوا فيه بحيث اذا اطلقت فهمت دون غيرهما كالفاعل عند النحويين والقياس عند الفقهاء ثم العرف قد يكون عاما كالدابة وخاصا كالفاعل **اقول** لما بين ان الحقيقة عبارة عن اللفظ المستعمل فيما وضع له في اللغة التي وقعت بها التخاطب وكان الوضع تارة مستندا الى اهل اللغة وتارة الى اهل العرف وتارة الى الشارع انقسمت الحقيقة باعتبار انقسام الوضع الى اللغوية والعرفية والشرعية ووجود الاوليين اعني الحقيقة اللغوية والعرفية ظاهر اما الاولى فلانا لا نرتاب في ان ههنا الفاظا وضعت في اللغة لمعان واستعملت بعد وضعها فيها ولا معنى للحقيقة اللغوية الا ذلك فقط وربما احتج بعضهم على ذلك بان هذه الالفاظ مستعملة في معان فان كانت موضوعة في لغة لتلك المعاني كانت حقيقة فيها وان لم تكن موضوعة كانت مجازات لكن المجاز فرع الحقيقة ووجود الفرع مسبوق بوجود اصله فاذن الحقيقة موجودة جزما وهو ضعيف للمنع من كون المجاز متفرعا على الحقيقة نعم المجاز متفرع على الوضع السابق بوجوده دال على سبق الوضع لا على سبق الحقيقة لما عرفت من ان الوضع قد يخلو عن الحقيقة والمجاز جميعا واما الثانية وهي الحقيقة العرفية والمراد بها اللفظة التي انتقلت عن موضعها اللغوي الى غيره بعرف الاستعمال اما العام وهو الذي لا يختص بقوم دون قوم من اهل علم وصناعة او الخاص وهو الذي يختص باهل علم مخصوص او اهل صناعة معينة فلانا نعلم ان ههنا الفاظا موضوعة في اللغة لمعان واستعملت في العرف في غير تلك المعاني لمناسبتها لها واشتهرت بحيث صارت عند الاطلاق مفهمة لتلك المعاني دون معانيها اللغوية ولا معنى للحقيقة العرفية سوى هذا القدر واعلم ان العرف العام منحصر في امرين احدهما اشتهار المجاز اشتهارا يصير معه الحقيقة غريبة متنكرة وجهات المجاز معدودة ياتي بيانها فمنها حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه كقوله تعالى حرمت عليكم الميتة فمن المعلوم ان التحريم متعلق باكل الميتة لا بها وكتسمية الشيء باسم مجاوره مثل لفظ الراوية الموضوعة لغة للجمل الحامل للماء المنقولة الى المزادة التي هي وعاء للماء المحمول عليه وكتسمية الشيء باسم ما له به تعلق كتسمية قضاء الحاجة بالغائط الموضوعة لغة للمكان المطمئن من الارض

والثاني يخصص ببعض افراد مسماه اللغوي كالدابة فانها موضوعة لغة لكل ما يدب ثم اختصت ببعض البهائم و
كذا القارورة والخابية فانهما موضوعتان لما يستقر فيه ويخبأ فيه ثم خصصتا بانيتين مخصوصتين وتحقق علامات الحقيقة
في هذه الالفاظ ظاهر فان من تبادر معانيها العرفية الى الذهن عند الاطلاق واستغنائها في الدلالة عليها عن القرينة وامتناع
سلبها عنها معلوم جزما من غير شك واما العرفي الخاص فهو ما لكل طائفة من العلماء من الاصطلاحات المختصة بهم كالفاعل
عند النحاة والقياس عند الفقهاء فان الفاعل لغة موضوع للمؤثر ثم اصطلح النحاة على وضعه للفظ الذي اسند الفعل اليه كزيد
في قولنا قام زيد والقياس لغة التقدير والمساواة ثم اصطلح الفقهاء على وضعه لاثبات مثل حكم معلوم لاشتراكهما في علة
الحكم وكذا الجوهر والعرض عند المتكلمين والدور والتسلسل عند الحكماء والموضوع والمحمول عند المنطقيين فان من المعلوم
ان هذه الالفاظ لم يوضع في اللغة لما اصطلح العلماء على وضعها له من المعاني وهي بحيث اذا اطلقت على لسان من يتكلم بتلك الاصطلاحات
فهم كل عارف بذلك الاصطلاح سامع لها معانيها المصطلح عليها ووضعها لها دون معانيها اللغوية ومراد المص بالاصطلاحات
في قوله وللعلماء اصطلاحات الالفاظ المصطلح على استعمالها في المعاني المخصوصة المغايرة للمعاني اللغوية واطلق عليها لفظ الاصطلاحات
مجاز التسمية للشيء باسم متعلقه **قال** البحث الثاني في الحقيقة الشرعية ونعني بها اللفظ الذي نقله الشارع من موضوعه
اللغوي الى معنى اخر بحيث اذا اطلقه فهم من يتكلم على اصطلاحه المعنى المنقول اليه كالصلوة الموضوعة في اللغة للدعاء ونقلها الشارع
الى الافعال المخصوصة والزكوة الموضوعة في اللغة للنمو وفي الشرع للقدر المخرج من المال والحج الموضوع في اللغة للقصد ونقله الشارع
الى المناسك المؤداة في المشاعر وقد طال التشاجر بين الاصوليين في اثباتها ونفيها ونحن قد استقصينا الكلام في ذلك في نهاية الوصول
ونقول ههنا ان قصد النافي عدم ارادة هذه المعاني شرعا او ثبوت ارادتها لغة فهو مكابر وان قصد بها انها مجازات لغوية
فهو حق لكنها تلحق بالحقائق الشرعية لوجود خواص الحقيقة فيها وانما جعلناها مجازا لان التقدير ان العرب لم يضعها لهذه المعاني وانما قلنا انها
لغوية لانها لو لم يكن عربية لخرج القران عن كونه عربيا والتالي باطل لقوله تعالى بلسان عربي وقوله تع انا انزلناه قرانا عربيا **اقول**
انما افرد لهذا القسم اعني الحقيقة الشرعية بحثا برأسه دون كل واحدة من قسيميها لكثرة التشاجر والتنازع بين الاصوليين و
الاختلاف فيها دونهما واعلم ان الكلام اما في تعريفها واما في امكانها واما في وقوعها اما الاول فلما تقدم من تعريف الحقيقة المطلقة
الشاملة للحقائق الثلاث يعرف معناها اذا ضم اليه ما يدل على ان الواضع الشرع وقد عرفها المص في النهاية بانها اللفظة المستعملة
شرعا فيما وضعت له في ذلك الاصطلاح وضعا اولا وقال فخر الدين في المحصول انها اللفظة التي يستفاد من الشرع وضعها
للمعنى سواء كان اللفظ والمعنى مجهولين عند اهل اللغة او معلومين لكنهم لم يضعوا ذلك اللفظ لذلك المعنى او كان
احدهما معلوما والاخر مجهولا وهذان التعريفان شاملان لما وضعه الشارع من الالفاظ التي لم يضعها اهل اللغة لمعنى اصلا

والالفاظ التي وضعها اهل اللغة لمعان مغائرة للمعاني التي وضعها لها الشارع والقسم الاول غير مندرج في التعريف الذي ذكره
المص هنا حيث قال انما اللفظ الذي نقله الشارع عن موضوعه اللغوي الى معنى آخر بحيث اذا اطلق اي اتى به مجردا عن القيود
والقرائن فهم منه من يتكلم على اصطلاحه اي من يعرف باصطلاحه المعنى الذي نقل اليه كالصلوة الموضوعة لغة للدعاء ونقلها الشارع الى
الافعال المخصوصة من الركوع والسجود والقيام والقعود والاذكار المعينة من التكبير والقراءة والتسبيح والزكوة الموضوعة لغة للنمو
ونقلها الشارع الى القدر المخرج من المال والحج الموضوع في اللغة للقصد ونقله الشارع الى مجموع المناسك المؤداة في المشاعر
المخصوصة وانما خص المص الحقيقة الشرعية بما ذكر لان النزاع والاختلاف انما وقع فيه دون القسم الاول المندرج في تعريفه المذكور
في النهاية وتعريف فخر الدين في المحصول واما امكانها فمتفق عليه من الاصوليين والخلاف انما هو في الوقوع فمنعه القاضي ابو بكر
مطلقا وزعم ان الالفاظ اللغوية مبقاة على حالها واثبته المعتزلة مطلقا وزعموا ان الشارع وضع الالفاظ اللغوية لغير
معانيها من غير ملاحظة الموضوعات اللغوية ثم انهم قسموا الاسماء الشرعية الى ما جرت على الافعال كالصلوة والصوم والحج
والى ما جرت على الفاعلين كالمؤمن والكافر والفاسق فسموا الاخير بالاسماء الدينية وفرقوا بينه وبين الاول وقبل الاستدلال
على المختار في هذه المسئلة لا بد من تمهيد مقدمة هي انا لا نرتاب في وجود هذه الالفاظ اعني لفظ الصلوة والزكوة و
الحج وغيرها من الالفاظ الشرعية في اللغة العربية وان الشارع بها اراد امورا مغائرة للمعاني التي وضعها لها اللغويون لكن
لما كانت المعاني التي ارادها الشارع من تلك الالفاظ مشتملة على المعاني التي وضعها اهل اللغة لها احتمل ان يكون الشارع
انما اطلق تلك الالفاظ على تلك المعاني لاجل اشتمالها على معانيها اللغوية فيكون ح مجازات من الحقائق اللغوية من باب الاطلاق
اسم الجزء على الكل وان يكون اطلاق تلك الالفاظ على المعاني اللغوية الموجودة في المعاني الشرعية خاصة فيكون ح حقائق
لغوية كما كانت قبل الاستعمال وان يكون وضع تلك الالفاظ لتلك المعاني التي وضعها هو لها من غير التفات الى المعاني اللغوية اصلا
وح يكون وضعا جديدا فنقول ان اوجبنا في الالفاظ الشرعية استعمال القوانين اللغوية وجب علينا اعتبار احد
الاحتمالين الاولين ليكون العرف الشرعي جاريا على القانون اللغوي اما حقيقة او مجازا وان لم نوجب امكن تحقق الاحتمال
الثالث ايضا الا انه لما دل على كون القرآن عربيا وكان مشتملا على هذه الالفاظ الشرعية انتفى الاحتمال الثالث وتعين
احد الاولين على ما يأتي بيانه والمختار انها حقائق شرعية مجازات لغوية اما الاول فلان المتكلم على الاصطلاح الشرعي اذا
اطلق هذه الالفاظ فهم كل سامع لها عالم بذلك الاصطلاح المعاني التي وضعها الشارع لها دون المعاني اللغوية وذلك آية كونها
حقيقة شرعية وعدم كونها حقيقة لغوية واما الثاني وهو انها مجازات فلانها لو لم تكن كذلك لم يكن عربيا اصلا لانها ليست
حقائق لغوية على ما تقدم من كونها غير موضوعة لهذه المعاني فلو لم يكن مجازات لغوية

لم يكن لغوية اصلا فلا يكون عربية مطلقا والتالي باطل لانها لو لم يكن عربية لما كان القران العزيز عربيا وبطلان التالي
ملزوم لبطلان المقدم اما الملازمة فلان القران العزيز مشتمل على هذه الالفاظ كقوله تعالى الذين يقيمون الصلوة ويؤتون
الزكوة وكتب عليكم الصيام ولله على الناس حج البيت وليس المراد منها موضوعاتها اللغوية خاصة وقال فاذا لم يكن هذه الالفاظ
عربية لم يكن القران المشتمل عليها عربيا واما بطلان التالي فلقوله تعالى انا انزلناه قرانا عربيا وقوله تعالى بلسان عربي وقوله تعالى وما
ارسلنا من رسول الا بلسان قومه واعلم ان ذلك لا يتمشى على تقدير كون اللغات توقيفية لان المراد بالعربية على ذلك التقدير
الالفاظ التي وقف الله تعالى على العرب على انها موضوعة للمعاني المخصوصة بحيث يتحاورون بها وهذا المعنى موجود في الالفاظ الشرعية
فهي عربية وان لم يلاحظ مسمياتها المعهودة اولا واعترض بان هذا الدليل فاسد الوضع وذلك لانه لا يدل على ان هذه
الالفاظ مستعملة فيما كانت العرب يستعملها فيه بالاتفاق كذلك فان الصلوة ليس المراد بها في الشرع الدعاء فاذن ما يدل عليه هذا الدليل
لا يقولون به وما يقولون به لا يدل هذا الدليل عليه فكان فاسدا لكن لا نسلم انها اذا لم يكن حقائق لغوية ولا مجازات لغوية
لم يكن عربية مطلقا فان هذه الالفاظ كانت مستعملة في لسان العرب وان كانت في غير هذه المعاني وذلك كاف في كونها عربية
سلمنا لكن لم قلتم انه يخرج القران عن كونه عربيا فان هذه الالفاظ قليلة جدا بالقياس الى الفاظ القران العزيز فلا يكون قادحة في
عربيته كالثور اذا كانت فيه شعرات بيض قليلة فانه يصدق عليه انه اسود وكذا القصيدة الفارسية المشتملة على الالفاظ
اليسيرة العربية فانه لا يقدح في اطلاق الفارسية عليها لاجل الالفاظ اليسيرة العربية سلمنا لكن لم لا يجوز ان يكون مجموع
القران ليس بعربي والايات المذكورة لا تدل على ان القران بكليته عربي وذلك لان لفظ القران يقال على الكل وعلى
البعض بدليل انه لو حلف على انه لا يقرأ القران حيث يقرأ بعضه سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على ان القران بجملته
عربي لكن هذا ما يدل على خلافه فان اوائل السور مثل يس وكهيعص والم وغير ذلك من الحروف المقطعة ليست عربية
ولان لفظ المشكاة حبشية والاستبرق والسجيل فارسيان والقسطاس رومية سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على مذهبكم
لكن هذا ما يدل على مذهب المعتزلة المخالف له وذلك من حيث الاجمال ومن حيث التفصيل اما الاول فلانه قد ثبت
ان الشارع اتى بمعان لم يضع لها اهل اللغة الفاظا لعدم وقوفهم عليها ويحتاج الى تعريفها للمتكلفين فلا بد من وضع الالفاظ
لها كالولد الحادث والاداة الحادثة واما التفصيل فهو انا نبين ان تلك الالفاظ ليست مستعملة في معانيها الاصلية اما الايمان
فهو في اصل اللغة التصديق وفي الشرع عبارة عن فعل الواجبات بدليل ان فعل الواجبات هو الدين والدين هو الاسلام والاسلام هو
الايمان ينتج ان فعل الواجبات هو الايمان اما المقدمة الاولى فلقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا
الصلوة ويؤتوا الزكوة وذلك دين القيمة وذلك كناية عن جميع ما تقدم فيكون جميع ما تقدم هو الدين واما الثانية

فلقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام واما الثالثة فلانه لو كان الاسلام مغايرا للايمان لما كان الايمان مقبولا من
متبعيه لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه واذا لم يكن مغايرا له كان نفسه وينتج الدعوى المدعى و
اما لفظ الصلوة فهى فى اصل اللغة اما للتبعية كما يقال للطائر الذى يتبع السابق مصليا واما للدعاء كما فى قول الشاعر
وصلى على دنها وارتسم واما لعظم الورك كما قال بعضهم ان الصلوة انما سميت صلوة لان المصلين يقفون صفوفا
يحاذى كل واحد منهم براسه صلا الآخر عند الركوع ثم انها فى الشرع لا يفيد شيئا من ذلك فانا اذا سمعنا لفظ الصلوة
لم نفهم شيئا من هذه المعانى الثلثة اصلا ولان صلوة الامام وصلوة المنفرد لم يتحقق فيهما التبعية ولا محاذاة راسه لعظم ورك
غيره وصلوة الاخرس المنفرد ليس فيها شئ من الثلثة واما الزكوة فلانها موضوعة فى اللغة للنمو والزيادة وفى الشرع عبارة عن نقص
المال على وجه مخصوص واما الصوم فهو فى اللغة لمطلق الامساك وفى الشرع عبارة عن الامساك عن اشياء مخصوصة فى وقت
مخصوص ولا يتبادر الى الذهن فهم مطلق الامساك عند اطلاقه وكذا الحج والجواب انا لا نسلم ان هذا الدليل فاسد الوضع
قوله لانه يقتضى كون هذه الالفاظ مستعملة فى المعانى التى كانت العرب يستعملونها فيها قلنا على سبيل الحقيقة او مطلقا
الاعم من كونها حقيقة او مجازا الاول ممنوع والثانى مسلم فان العرب كانوا يتكلمون بالحقيقة والمجازات المشهورة
ومن المجازات تسمية الكل باسم جزئه كما يقال للزنجى انه اسود والدعاء الذى هو موضوع للصلوة لغة احد اجزاء
المجموع المسمى بالصلوة شرعا بل هو الجزء المقصود بدليل قوله تعالى اقم الصلوة لذكرى فان قلت شرط المجاز
تنصيص اهل اللغة على تجويزه وهنا لم يوجد ذلك لما ذكرتموه من انهم ما كانوا يتصورون هذه المعانى التى جاء
بها الشرع فكيف يقال انهم نصوا على جواز نقل لفظ الصلوة من الدعاء الذى هو احد اجزاء هذا المجموع اليه قلت
لا نسلم ان شرط المجاز تصريح اهل اللغة بجوازه سلمنا لكن صرحوا بان اطلاق لفظ الجزء على الكل جائز على سبيل المجاز
فدخلت هذه الصلوة فى هذا التصريح قوله هذه الالفاظ مستعملة فى لسان العرب وان كانت فى غير هذه المعانى وذلك كاف
فى كونها عربية قلنا لا نسلم فان كون اللفظ عربية ليس حكما لاحقا لها لذاتها بل من حيث دلالتها على المعنى المخصوص
فاذا لم يكن كذلك لا يكون اللفظ عربية قوله عربية هذه الالفاظ قليلة جدا بالقياس الى الفاظ القرآن العزيز فلم يكن وجودها فيه قادحا فى عربيته
قلنا لا نسلم فانا اذا وجدنا فيه ما ليس بعربى وان كان فى غاية القلة لا يكون مجموعه عربيا ووصف الاسود على الثور المفروض والفارسية
على القصيدة المذكورة ليس على سبيل الحقيقة بل على سبيل المجاز من باب تسمية الكل باسم جزئه بدليل صحة الاستثناء من كل
منهما كما يقال هذا الثور اسود الا بعضه وهذه القصيدة فارسية الا قليلا منها قوله القرآن يقال على الكل وعلى البعض
قلنا لا نسلم فان الاجماع منعقد على ان الله تعالى ما انزل الا قرآنا واحدا ولو كان القرآن اسما صادقا على كل بعض منه لزم تعدده

وهو خرق الاجماع وما ذكره من الدليل في صدق القران على بعضه معارض بما انه يقال في كل سورة وكل اية انه بعض القران والشيء لا يكون بعضا لنفسه ونظر فيه بان لفظ القران اذا كان مشتركا بين البعض والكل لا يلزم كونه بعضا من نفسه بل بعضا من شيء مسمى باسمه وذلك ليس محالا قوله وجد في القران ما ليس بعربي كاوائل السور والمشكوة والقسطاس والاستبرق والسجيل قلنا لا نسلم بل هي عربية توافق فيها اللغتان وفي اوائل السور انها اسماء السور وايضا فكل واحد منها موضوع لمسماه لغة وبان الالفاظ المذكورة يجوز اتفاق اللغات فيها كالتنور والصابون قوله ان هذه المعاني التي جاء بها الشارع ليس لها الفاظ موضوعة لغة فلا بد من وضع الفاظ لغوية بازائها كالولد الحادث والالات الحادثة قلنا يكفي فيها المجاز وهو تخصيص الالفاظ اللغوية المطلقة ببعض موارده فان الايمان والصلوة والصوم كانت موضوعة لمطلق التصديق والدعاء والامساك ثم تخصصت بسبب الشرع بتصديق معين ودعاء معين وامساك معين والتخصيص لا بد ان يكون باعتبار قيود زائدة على الاصل فيكون اطلاق اسم المطلق على المقيد كما في الصور الثلاثة المذكورة من باب اطلاق اسم الجزء على الكل واما الزكوة فهي من باب نقل اسم المسبب الى السبب فان النقص سبب في الزيادة والنمو بدليل قوله تعالى ويمحق الله الربوا ويربي الصدقات فاطلق عليه اسم المسبب اعني الزكوة قوله ان فعل الواجبات هو الدين بدليل قوله وذلك دين القيمة قلنا لا نم فان ذلك لفظ واحد لا يجوز صرفه الى الامور الكثيرة وايضا فهو مذكر فلا يجوز صرفه الى اقام الصلوة وحدها بل لا بد من اضمار شيء اخر وهو ان يقول وذلك الذي امرتم به دين القيمة واذا كان كذلك فليس صرفه بان يضمر ذلك اولى باضمار شيء اخر وهو ان يقول معناه ان ذلك الاخلاص دين الملة القيمة ويكون قوله مخلصين له الدين دالا على الاخلاص ونمنع تعارض الاحتمالات فعليهم الترجيح وهو معنا لان اضمارهم يؤدي الى تغيير اللغة وهو مخالف للاصل فاضمارنا لا يؤدي الى تغيير اللغة فكان اولى واعترض على هذا بجواز عوده الى المجموع من حيث المجموع وهو واحد مذكر ولا حاجة الى الاضمار المخالف للاصل وقول المص ونقول هنا ان قصد النافي اي نافي الحقيقة الشرعية عدم ارادة الشارع هذه المعاني التي جاء بها الشارع من هذه الالفاظ اللغوية او ان هذه المعاني الشرعية مرادة من هذه الالفاظ بوضع اللغة فهو مكابر وان قصد انها مجازات لغوية باستعمال هذه الالفاظ في غير ما وضعت له لغة للعلاقة فهو حق وهو مذهبنا ومع ذلك فنفي الحقيقة الشرعية بمعنى ما علم من وجود خصائص الحقيقة فيها وبكلامه مما ذكره **قال** البحث الثاني النقل على خلاف الاصل عملا بالاستصحاب ولانه يتوقف على الوضع الاول ونسخه والوضع الثاني فيكون مرجوحا بالنسبة الى ما يتوقف على الاول واعلم ان من جملة المنقول الشرعية صيغ العقود فان الشارع نقلها من الاخبار الى الانشاء والا لزم الكذب او مسبوقية كل صيغة باخرى وتسلسل

اقول لما اثبت النقل شرع في ذكر ما يتفرع عليه وذكر فرعين الاول ان النقل على خلاف الاصل بمعنى ان عدمه اغلب على الظن من وجوده واستدل عليه بوجهين الاول كون اللفظ موضوعا للمعنى من المعاني غير منقول عنه الى غيره في وقت يفيد ظن كونه كذلك فيما بعد ما لم يظهر ما يدل على خلاف ذلك لما سيظهر ان استصحاب الحال حجة الثاني لو لم يكن وجود النقل مرجوحا بالنسبة الى

لما حصل التفاهم حال التخاطب قبل السؤال عن كل واحد واحد من الالفاظ التي وقعت بها المخاطبة هل نقل عن موضوعه الى غيره اولا والتالي باطل بالوجدان فالمقدم مثله بيان الملازمة انه على تقدير تساوي احتمالي النقل وعدمه عند السامع يتردد ذهنه في فهم المعنى الاصلي والمنقول اليه ولا يتبادر الى فهم احدهما دون الاخر والا لزم الترجيح من غير مرجح ولا يحصل فهم المراد من الخطاب وفيه نظر فان لمانع ان يمنع الملازمة فان تبادر المعنى الى الذهن يدل على عدم اعتقاد السامع نقله لا على اعتقاد عدم نقله الذي هو مدعى الخصم والمرجح لفهم المعنى الاصلي دون غيره وهو علم السامع بوضع اللفظ وعدم علمه بوضعه لغيره الثالث كون اللفظ منقولا يتوقف على امور ثلاثة الوضع الاصلي ونسخه والوضع الجديد وكونه غير منقول لا يتوقف الا على الاول فكان ارجح الثاني ان صيغ العقود مثل بعت واجرت وزوجت منقولات شرعية فانها كانت موضوعة لغة للاخبار فنقلها الشارع الى الانشاء اما الاول فمتفق عليه واما الثاني فلانها لو لم يكن منقولة عن موضوعها لزم احد الامرين وهو اما الكذب او كون كل صيغة مسبوقا باخرى ويتسلسل الى غير النهاية والتالي بقسميه باطل فكذا المقدم اما الملازمة فلانه اذا قال بعت فاما ان لا يكون قبل هذه الصيغة صيغة اخرى فيلزم الاول فهو الكذب اذ لا يتحقق البيع بدون صيغته وفاقا واما ان يكون فيلزم الثاني وهو التسلسل لانا ننقل الكلام الى تلك الصيغة السابقة وما قبلها الى غير النهاية واما بطلان الاول فلان الكذب لا عبرة به فلا يترتب عليه حكم شرعي واما بطلان التالي فلما يتبين في علم الكلام والهاء في قول المص انما يتم مع عدمه عائدة الى النقل وكذا في قوله لتوقفه والفرق بين الاخبار والانشاء ان مدلول الخبر الحكم بثبوت امر لاخر او نفيه عنه ومدلول الانشاء نفس الثبوت والنفي **قال** البحث الرابع في الفرق بين الحقيقة والمجاز وهو من وجوه الاول ان ينص اهل اللغة عليه الثاني وجود الخواص ح سبق المعنى الى الفهم دليل الحقيقة وعكسه للمجاز وتجرده عن القرينة من خواص الحقيقة وتوقفه عليها دليل المجاز ه تعليق الكلمة بما يستحيل تعلقها به لغة دليل المجاز مثل واسئل القرية و والاطراد دليل الحقيقة فان العالم لما صدق على ذي علم حقيقة صدق على كل ذي علم بخلاف اسئل لقرينة لامتناع اسئل الجدار ويضعف فان عدم الاطراد قد يكون للمانع الشرعي مثل الفاضل والسخي او اللغوي كمنع الابلق في غير الفرس **قول** يريد الفرق بين الحقيقة والمجاز انه يعرف كون اللفظ المخصوص حقيقة في المعنى المعين ومجازا فيه لا الفرق بين مهية الحقيقة ومهية المجاز لان ذلك معلوم من حديهما المتقدم ذكرهما وقد ذكر المص لذلك طرقا ستة منها ما يشترك فيه الحقيقة والمجاز ومنها ما يختص باحدهما فالاول طريقان النص اهل اللغة عليه اي على كون اللفظ حقيقة في المعنى الفلاني او مجازا فيه وذلك يكون على ثلثة اقسام احدها ان يقولوا هذا اللفظ حقيقة في هذا المعنى وهذا اللفظ مجاز فيه وثانيها ان يذكروا حديهما بان يقولوا هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى المستعمل فيه وضعا اولا وهذا اللفظ ليس موضوعا لهذا المعنى المستعمل فيه وضعا اولا بل لما يباينه فيعلم بذلك ان اللفظ الاول حقيقة والثاني

مجاز وثانيهما ذكر خواصهما بان يقولوا هذا اللفظ لا يجوز سلبه عن هذا المعنى وهذا اللفظ يجوز سلبه عنه فيعلم بذلك
ان الاول حقيقة والثاني مجاز وثالثها وجود الخواص فانا اذا وجدنا في لفظ مستعمل في معنى معين شيئا من خواص الحقيقة مثل
عدم جواز سلبه عنه علمنا انه حقيقة في ذلك المعنى وكذا اذا وجدنا شيئا من خواص المجاز كجواز سلبه عنه فاذا نعلم كونه
مجازا فيه لان خواص الشيء لا يوجد لغيره والا لما كانت خواص له واما ما يختص بالحقيقة فاشياء منها ان يسبق المعنى
ايهما المتبادر من اللغة عند اطلاق لفظ مجردا عن القرائن المخصصة لذلك اللفظ بذلك المعنى فيعلم ان ذلك اللفظ حقيقة في ذلك المعنى اذ
لولا كونه موضوعا له دون غيره من المعاني لكان سبقه الى الفهم من دون غيره ترجيحا من غير مرجح وانه محال وعدم ذلك دليل المجاز فان اللفظ المستعمل في معنى اذا
اطلق ولم يسبق ذلك المعنى الى الفهم عند اطلاقه بل افتقر في فهمه منه الى قرينة زائدة عليه كان مجازا وفيه نظر فانه
منقوض باللفظ المشترك بالنسبة الى كل واحد من معانيه فانه ليس بمجاز فيه مع عدم سبق معناه الى الفهم عند اطلاقه وقول المص
وعكسه المجاز اراد بالعكس هنا المقابل وهو عدم سبق المعنى الى الفهم واطلق عليه لفظ العكس مجازا لتشاركهما في التضايف ومنها
استعمال اهل اللغة اللفظ مجردا عن القرائن المبينة للمراد منه قاصدين افهام سامعيه معنى معينا او كونهم عاجزين عن ذلك المعنى بغير ذلك اللفظ
او بذلك اللفظ من غير ذلك المعنى يفتقروا عليه بل ضموا اليه قرينة زائدة فانه يعلم منه كون ذلك اللفظ حقيقة في
ذلك المعنى اذ لولا علمهم بان ذلك اللفظ مستحق لذلك المعنى لكونه موضوعا له لما جردوه عن القرينة ولو توقف
فهم المعنى من اللفظ على وجود قرينة زائدة عليه دليل على كون ذلك اللفظ في ذلك المعنى مجازا وفيه نظر لما عرفت من
انتقاضه بالمشترك فان دلالته على معناه المعين يتوقف على قرينة زائدة اما ما يختص بالمجاز زيادة على ما تقدم ذكره
فبتعلق الكلمة بما يستحيل تعلقها به لغة كقوله تعالى واسئل القرية فان السؤال يستحيل تعلقه بالقرية التي هي
عبارة عن مجتمع الناس حقيقة فيعلم ان المراد من لفظ القرية المجاز وهو سكانها تسمية للمحوي باسم الحاوي قيل على
هذا لا يتعين المجاز هنا لاحتمال كون لفظ القرية مشتركة بين المساكن واهلها فاذا تعذر حمله على احد معنييه تعين حمله
على الاخر ولم يكن ذلك الاخر مجازا واجيب عنه بان الاشتراك مخالف للاصل والمجاز وان كان مخالفا للاصل الا انه
ارجح من الاشتراك والحق ان هذا السؤال غير وارد لان المدعى استلزام تعيين المجاز وهو تعليق الكلمة بما يستحيل تعلقها به
وعلى تقدير اشتراك لفظ القرية بين المعنيين المذكورين لا يتحقق ذلك ولا ينتقض ما قلناه بعدم استلزامه تعيين
المجاز نعم هذا الاعتراض وارد على المثال وهو هذه الاية المذكورة وجوابه ما ذكروا انما جعل المص استحالة تعليق الكلمة بما
يستحيل تعلقها به كالسؤال بالقرية مستندا الى اللغة وان كان قد يتخيل استنادها الى العقل لان الاستحالة تابعة
لدلالة اللفظ على المعنى المخصوص وهي مستندة الى وضع اهل اللغة فلو انهم وضعوا لفظ القرية

لما يصح تعليق السؤال به لما تحققت هذه الاستحالة واعلم ان تعليق الكلمة بما يستحيل تعلقها به يوجب العدول

الى المجاز لكن تارة يكون التجوز في نفس الكلمة المتعلقة ويجرى ما يستحيل تعلقها به على حقيقته وتارة بالعكس

وتارة يحتمل الامران فلا يتعين العدول عن احدهما دون الآخر الا لامر مرجح وتارة يكون التجوز فيهما معا مثال الاول

قوله تعم جدارا يريد ان ينقض فاقامه فقد علق الارادة بالجدار وهو محال والتجوز هنا انما هو في لفظ الارادة المتعلقة

والمراد منه الميل الحاصل في الجدار المقتضي لسقوطه واما لفظ الجدار فهو جار على ظاهره ومثال الثاني ما تقدم من

قوله تعم واسئل القرية فان لفظ السؤال الذي هو المتعلق جار على ظاهره والتجوز انما هو في المتعلق الذي هو القرية والمراد

اهلها ومثال الثالث قولك رايت اسدا يسجد او يتكلم ومنه يعلم مثال الرابع ومن الادلة على كون اللفظ حقيقة في

المعين اطراده كالعالم فانه لما صدق على ذي علم حقيقة فصدق على كل ذي علم انه عالم وهو معنى الاطراد بخلاف ما ليس حقيقة

فانه لا يطرد اذ لا يلزم من صحة قوله واسئل القرية قولنا واسئل الجدار واعترض عليه بان عدم الاطراد قد يكون للمانع شرعي

كالفاضل والسخي والجواد فانه موضوع حقيقة لكل ذي فضل وسخاء وجود وهما حاصلان لله تعالى مع عدم صدقهما عليه لوجود

المانع الشرعي او لمانع لغوي كمنع الابلق في غير الفرس فان الابلق عبارة عن كل جسم ذي لونين سواد وبياض الا ان اهل اللغة

خصوا ذلك بالفرس فلا يقال ثور ابلق ولا جمل ابلق وهذا غير وارد على قولهم الاطراد دليل الحقيقة لانه لا

يلزم من كونه دليلا على الحقيقة ان يكون عدمه دليلا على عدمها لجواز ان يكون المدلول اعم من دليله نعم لو قيل عدم

الاطراد دليل المجاز كان ذلك واردا عليه لتخلف المدلول عن الدليل وانما تخلص صاحب الاحكام من هذا الايراد بان

جعل الدال على المجاز عدم الاطراد مع عدم ورود المنع من اهل اللغة والشارع **قال** البحث الخامس في اقسام المجاز وهو

من وجوه آ اما ان يقع في المفردات كالاسد او في المركبات كطلعت الشمس وهو عقلي او فيهما مثل احياني اكتحالي بطلعتك

ب المجاز قد يكون بالزيادة والنقصان او النقل ج اطلاق السبب على المسبب وبالعكس و تسمية الشيء باسم شبيهه

وهو المستعارة وبضده وبجزئه وبالعكس وبما يؤل وبما كان عليه وبالمجاور وباحد جزئياته وبالمتعلق **اقول**

لما ذكر اقسام الحقيقة وما به يمتاز عن المجاز شرع في ذكر اقسام المجاز واعلم ان المجاز ينقسم تارة باعتبار ما يقع فيه التجوز

وتارة باعتبار ما به يقع التجوز من المتكلم اما الاول فنقول التجوز اما ان يقع في مفردات الالفاظ واما ان يقع في تركيبها

واما ان يقع فيهما اما الاول كاطلاق لفظ الاسد على الشجاع والحمار على البليد والثاني مثل طلعت الشمس واخرجت

الارض اثقالها وقول الشاعر ٥ اشاب الصغير وافنى الكبير ٭ كر الغداة ومر العشي فان المراد مستعمل من لفظي الطلوع والشمس

حقيقتها وكذا لفظة الاخراج والارض والاثقال ومفردات البيت المذكور والتجوز انما هو في التركيب وهو اسناد الطلوع

الى الشمس والاخراج الى الارض والتشييب الى الفناء والى كر الغداة ومر العشي لان هذه الامور بالحقيقة مستندة الى الله تعالى لا غيره
فاسنادها الى هذه الاشياء المذكورة يكون مجازا وهذا المجاز عقلي لا وضعي لان اسناد الاثر الى مؤثره حكم عقلي ثابت في نفس الامر لا
يتغير بتغير الاوضاع والاصطلاحات فنقله عن ذلك المؤثر واسناده الى غيره بعمل الحكم عقلي لا للفظ لغوي واما الثاني فكقول الحماسي
احياني اكحالي بطلعتك فان كل واحدة من هذه الالفاظ لم يرد به حقيقته اذ المراد من الاحياء السرور ومن الاكحال الرؤية ومن الطلعة
الصورة والتركيب مجازا ايضا لانه اسند الاحياء الذي هو من فعل الله تعالى الى رؤيته الا ان المجاز في هذه المفردات وضعي وفي التركيب عقلي
لما عرفت والثاني وهو التقسيم العارض للمجاز باعتبار ما به يقع التجوز من المتكلم فهو اما بالزيادة وهو ان يضيف الى الكلمة
ما لولاه لكانت جارية على حقيقتها كقوله تعالى ليس كمثله شيء فان الكاف لو لم يضف الى مثله لكان الكلام منتظما جاريا على حقيقته اذ المقصود
بيان وحدته ونفي مماثلة وذلك حاصل على تقدير عدم الكاف واما على تقدير ثبوتها فلا يمكن اجراؤها على حقيقتها لانها موضوعة
للتشبيه فتصير المعنى ليس مثل مثله وهو كفر لانه يكون نفيا لله تعالى لكونه مثلا لمثله لو قدر واما النقصان فهو ان يحذف
عن كلمة ما لو كان مضافا اليها لكانت جارية على حقيقتها كقوله تعالى واسئل القرية فانه لو قيل اهل القرية لجرت الكلمة على
حقيقتها واما مع هذا النقصان فيجب حمل لفظ القرية على المجاز واما النقل فهو نقل اللفظ عن موضوعه الاصلي الى غيره لعلاقة
بينهما مثل تسمية البليد حمارا والشجاع اسدا ثم ليس مطلق العلاقة كافيا في التجوز فان كثيرا من الاشياء له علاقة بغيره ولا يصح
اطلاق لفظه على ذلك الغير ولا بالعكس كالاب والابن والجوهر والعرض والمادة والصورة بل العلاقة المخصوصة وهي التي اعتبر نوعها
اهل اللغة وهي احد عشر نوعا الاول اطلاق لفظ السبب على المسبب اما الفاعل مثل نزل السحاب والقابل مثل سال الوادي او الصورة
كالاطلاق لفظ القدرة على اليد فان القدرة تشابه الصورة لليد من حيث ان الاثار الصادرة عن اليد لا يكون الا بتوسط القدرة
فكانت لها كالجسم الذي لا يؤثر الا بتصور صورته او حلول القدرة فيها كحلول الصورة في المادة والمشهور في الاستعمال تسمية القدرة
يدا كما يقال الامر الفلاني بيدك اي في قدرتك وفي هذا الامر يد واما الغاية فكتسمية العنب خمرا والعقد نكاحا ولما كانت الغاية علة في
الذهن لمعلولها ومعلولة في الخارج كان بين الغايتين علاقة العلية والمعلولية فكان المجاز فيهما اقوى من باقي الاقسام الثاني
عكسه وهو تسمية السبب باسم المسبب كتسمية المرض الشديد بالموت الثالث تسمية الشيء باسم شبيهه كتسمية الشجاع اسدا
او البليد حمارا ويسمى هذا بالمستعار الرابع تسمية الشيء باسم ضده كتسمية جزاء السيئة سيئة وجزاء العدوان عدوانا كقوله
وجزاء سيئة سيئة مثلها فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم الخامس تسمية الشيء باسم جزئه كما يقال
للزنجي انه اسود وان كان بعض اجزائه ابيض كعينه وعكسه كالاطلاق لفظ القرآن على بعضه وهذا اولى من عكسه فانه لا يستلزم
الكل الجزء دون العكس السادس تسمية الشيء باسم ما يؤول اليه كتسمية الشارب بالسكران السابع تسمية الشيء باسم ما كان عليه كضارب

لمن ينقضي منه الضرب وهذا على راى الاشاعرة واما المعتزلة فعندهم ان هذا الاطلاق حقيقة كما تقدم ط تسمية
الشيء باسم مجاوره كتسمية المزادة المحتوية على الجمل راوية وهي اسم لنفس الجمل ى تسمية الشيء باسم احد جزئياته و
الاعتقاد علما يا تسمية الشيء باسم متعلقه كتسمية المخلوق خلقا **قال** البحث السادس ولا نشترط فيه النقل بل لا فتقار
الى النظر في العلاقة دون النقل ولان اعارة اللفظ تابعة لاعارة المعنى والا لم يحصل المبالغة وللعلم بان الحقائق الشرعية والعرفية لم
يستعملها اللغويون في معانيها مطلقا احتجوا بانه يخرج القران عن كونه عربيا وبامتناع نخلة لغير الانسان وابن للاب و
بالعكس وشبكة للصيد والجواب ان تلك الالفاظ مجازات لغوية واستعمالها في معانيها لا لاجل المناسبة مع اعطاء القانون
الكلي في التجوز مطلقا مع وجود العلاقة وامتناع الاستعمال فيما نقلتموه للنص على عدمه **اقول** اختلف الاصوليون
في انه هل يفتقر اطلاق اللفظ على معناه المجازي في كل صورة الى النقل عن اهل اللغة ام يكفي فيه ظهور العلاقة بين ذلك المعنى والمعنى
الحقيقي فذهب جماعة منهم فخر الدين الى الاول والاكثرون ذهبوا الى الثاني وهو المختار للمص واحتج عليه بوجوه اولها
ان يقال لو كان النقل عن اهل اللغة شرطا للتجوز لما افتقر التجوز الى النظر في العلاقة من المعنى المجازي والحقيقي بل كان
النقل كافيا فيه كاطلاق اللفظ على معناه الحقيقي والتالي ظاهر البطلان فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة وثانيها ان اعارة
اللفظ تابعة لاعارة معناه الحاصلة بمجرد قصد المبالغة من غير توقف على النقل ومتى كان كذلك لم يتوقف التجوز على النقل
اما الاول فلانك اذا قلت رايت اسدا وعنيت به الرجل الشجاع لم يحصل التعظيم والمبالغة بمجرد اعارة اللفظ دون
معناه فانك لو سميته بالاسد لم يكن شجاعته اصلا فضلا عن بلوغها الى مرتبة الاسد حتى كانك تفرضه اسدا وقد
تبالغ في ذلك فتقول هذا ليس انسانا انما هو اسد كما قال الله تعالى ما هذا بشرا ان هذا الا ملك كريم واما الثاني فقط
فان صدق اللفظ على معناه لا يحتاج الى النقل وكل جزئية وثالثها ان نقول لو كان النقل من اهل اللغة شرطا للتجوز
لما وجد التجوز من دون النقل والتالي بط فالمقدم مثله اما الملازمة فظ لاستحالة وجود المشروط من دون شرطه واما
بيان بطلان التالي فلانا بينا فيما تقدم ان الحقائق الشرعية والعرفية مجازات لغوية ومن المعلوم ان اهل اللغة لم يستعملوها
في المعاني الشرعية والعرفية مطلقا اي لا حقيقة ولا مجازا ولم ينصوا على جواز استعمالها فيها لان ذلك موقوف على
تعقلهم لمعانيها ونحن نعلم قطعا انهم لم يتصوروها احتج المخالف بوجهين الاول لو لم يكن المجازات منقولة عن
اهل اللغة لما كانت عربية والتالي بط فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة واما بيان بطلان التالي فلانه يلزم خروج القران عن كونه
عربيا لاشتماله على كثير منها وانه محال تقدم الثاني لو لم يكن النقل عن اهل اللغة شرطا للتجوز لجاز التجوز في كل صورة
يتحقق فيها العلاقة بين المعنيين والتالي بط فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة اما بيان بطلان التالي فلان العلاقة متحققة بين الاب والابن و

والنخلة والجبل الطويل والشبكة والصيد مع انه لا يقال للاب ابن ولا لغير الانسان من الاشياء المشاركة في الطول
نخلة ولا يقال للشبكة صيد ولا بالعكس والجواب عن الاول ان تلك الالفاظ التي اشتمل عليها القران العزيز مجازات لغوية
انما استعملت في معانيها لاجل مناسبتها للمعاني اللغوية مع اعطاء اهل اللغة القانون الكلي في التجوز مطلقا من غير تقييد بعين
وجود العلاقة فان ادعى الشارطون بالنقل هذا القدر وهو اذن اهل اللغة في التجوز عند وجود العلاقة مطلقا فهو حق
والا لكان ممنوعا وعن الثاني ان التجوز انما لم يجز في الصورة المذكورة لنص اهل اللغة على عدم جوازه لا لعدم نصهم
على جوازه فعدمه مستند الى وجود المانع لا الى عدم المقتضي والحق ان علاقة المسوغة للتجوز انما هي العلاقة التي اعتبرها
اهل اللغة نوعها وقد تقدم ذكرها لانا علمنا منهم تسويغ التجوز عند العلاقة المذكورة لتحققه في كلامهم ولم يوجد منهم
نص على تسويغه عند وجود مطلق العلاقة **قال** البحث السابع الحقيقة لا يستلزم المجاز قطعا والحق العكس ايضا فان
المجاز يتوقف على الوضع السابق لا على الاستعمال فيه فلا يكون حال الوضع قبل الاستعمال ليس حقيقة ولا مجازا وفائدة المجاز اما
لفظية والفوائد البديعية او لطلب التعظيم والتحقير او للمبالغة فان رايت اسدا ابلغ من رايت رجلا كالاسد او لتلطيف الكلام لحصول
شوق النفس الى طلب الكمال بعد العلم الاجمالي **اقول** هذه مسائل ثلاث متعلقة بالحقيقة والمجاز الاولى في انه لا تلازم بينهما بمعنى
ان اللفظ اذا كان حقيقة في معنى لا يلزم كونه حقيقة في غيره اما الاول فظاهر فانه من المعلوم ان استعمال اللفظ في موضوعه لا يوجب
استعماله في غيره مما له علاقة به واما الثاني فلان المجاز عبارة عن اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة فهو يستدعي سبق الوضع لمعنى غير
معناه المجازي اما سبق استعماله في ذلك الموضوع له الذي باعتباره يكون حقيقة فلا الثانية ان اللفظ الموضوع لا يلزمه الحقيقة و
لا المجاز لان اللفظ قبل استعماله في شيء من موضوعه وغيره ليس حقيقة ولا مجازا لما عرفت من ان الحقيقة عبارة عن اللفظ المستعمل
فيما وضع له والمجاز اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة فالاستعمال لازم لهما فلا يتحققان بدونه فاللفظ في ابتداء وضعه و
قبل استعماله خال عنهما قالوا والاعلام كزيد وعمرو لا يوصف بكونها حقيقة ولا مجازا لان الحقيقة انما يكون عند استعمال
اللفظ فيما وضع له اولا والمجاز في غير ما وضع له اولا وذلك يستدعي كون الاسم الحقيقي والمجازي في موضع اللغة موضوعا
لشيء قبل هذا الاستعمال واسماء الاعلام ليست كذلك فان مستعملها لم يستعملها فيما وضعها اهل اللغة له اولا ولا في
غيره لانها لم يكن من وضعهم فلا يكون حقيقة ولا مجازا هكذا قال صاحب الاحكام وشيخنا في النهاية وفيه نظر فان اكثر
الاعلام منقول عن المعاني التي وضعها لها اهل اللغة ومما مثل به وهو زيد وعمرو موضوعان لغة فان زيدا مصدر زاد
وعمرا مصدر عمر وكونهما مستعملة لا فيما وضعها اهل اللغة ولا في غيره مع لا يستحيل ثبوت واسطة بين هذين القسمين
والحق ان الاعلام بعد استعمالها حقائق بالنظر الى وضعها الجديد اما بالنظر الى اللغة فليست حقائق ولا مجازات وان كانت

منقولات عن معان وضعها لها اهل اللغة لان واضعها اعلاما لم يستعملها في معانيها اللغوية ولم يلاحظ في مسمياتها
علاقتها بالمسميات اللغوية وقبل استعمالها ليست حقائق ولا مجازات فيهما بل هي اعلام عليه مطلقا الثالثة في البحث على
التكلم بالمجاز اعلم ان التعبير عن المعنى قد يكون باللفظ الموضوع له وقد يكون بغيره مما له به علاقة والاول ارجح لان المتكلم
به مستغن عن ضم قرينة زائدة عليه والثاني يفتقر الى ضم قرينة صارفة للفظ عن معناه الحقيقي وح لا يتحقق
العدول عن الحقيقة الى المجاز الا لفائدة عظيمة يصغر في ضمنها الافتقار الى القرينة لانه لولا ذلك لزم الترجيح من غير مرجح
وانه مح وتلك الفائدة قد يكون متعلقة بجوهر اللفظ وقد يكون متعلقة بعوارضه وقد يكون متعلقة بمعناه
فالاول ان يكون اللفظ المجازي عذبا سلسا والحقيقي ثقيلا على اللسان اما لاجل مفردات احرفه او لتنافر تركيبه كقول الشاعر
وقبر حرب بمكان قفر وليس قرب قبر حرب قبر فقد قيل انه لا يمكن من ايراد هذا البيت ثلث مرات من غير ان يتتعتع
ولا يتلجلج فيعدل عن الحقيقي اليه واما الثاني فبان يكون اللفظ المجازي صالحا للشعر لقيام الوزن به او السجع وهو تكلف من التقفية
غير تادي الوزن كقوله تعالى فيها سرر مرفوعة واكواب موضوعة وهو ماخوذ من سجع الحمامة او القلب مثل الشاعر حسامك فيه
للاحباب فتح ورمحك فيه للاعداء حتف او التجانس كما تقدم او الاطباق كقوله تعالى لكيلا تاسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما اتيكم
او لغير ذلك من انواع البديع واللفظ الحقيقي ليس كذلك واما الثالث فبان يكون اللفظ المجازي مفيد التعظيم كقولهم سلام
على المجلس العالي او للتحقير كما يعبر عن قضاء الحاجة بالغائط الذي هو اسم المكان المطمئن من الارض او لغير ذلك كقولك رايت اسدا
تريد الرجل الشجاع فانه ابلغ في المقصود من قولك رايت انسانا كالاسد او لتلطيف الكلام بان يكون مفيدا لافهام
المعنى من بعض الوجوه لكونه موضوعا لبعض لوازمها الخارجية المختصة به فتتشوق النفس الى ادراك ذلك الباقي
ويحصل لها لذة بادراك ذلك الوجه والم بفقدان تمام المعرفة كلما حصل لها علم بوجه لم يكن حاصلا قبل حصل لها
لذة عظيمة لان اكمل احوال اللذة البشرية انما يحصل عقيب الالم وح يكون هناك لذات مسبوقة بالام متعددة بحسب ما يحصل
من ادراك ذلك المعنى فيحصل في النفس حالة كالدغدغة النفسانية ولما كان اطلاق اللفظ الحقيقي موجبا لفهم معناه بتمامه دفعة
لم يحصل للنفس شوق الى ادراكه لاستحالة تحصيل الحاصل فلا جرم لم يحصل لها تلك الحالة المذكورة من اللذة الوافرة
فصار التعبير عن المعنى باللفظ المجازي اولى لاحتقار تكلف ايجاد القرينة في ضمن تحصيل هذه الفائدة وقول المصنف و
هو حال الوضع ضمير اللفظ الموضوع وان لم يكن مذكورا لدلالة لفظ الموضوع عليه والمراد بالوضع نقل اللفظ من معناه
الحقيقي الى معناه المجازي قال البحث الثامن في وقوعه في اللغة خلافا للاستاذ ابي اسحاق لاستعمال الاسد في الشجاع والحمار في البليد وهو كثير
ولا اخلال لانه يفهم مع القرينة ووقع ايضا في القرآن خلافا للظاهرية ويدل عليه قوله تعالى يريد ان ينقض واسئل القرية وجاء

ربك تجري باعيننا والسماء بنيناها بايد الى غير ذلك ولا يلزم اشتقاق اسم الفاعل له تعالى كما في انواع الروائح ولان اسماءه
توقيفية والمعرب في القرآن فان المشكاة هندية والسجيل فارسية وقسطاس رومية **اقول** في هذا البحث مسائل
ثلث تتعلق بالمجاز خاصة الاولى في وقوعه في اللغة وقد اتفق اكثر الناس عليه وخالف فيه الاستاذ ابو اسحق الاسفرائني واصحابه والحق
الاول لنا اطلاق اهل اللغة الاسد على الرجل الشجاع والحمار على الانسان البليد وقولهم ظهر الطريق وفلان على جناح السفر وشابت لمة الليل و
قامت الحرب على ساق وكبد السماء وغير ذلك مما يكثر تعداده فلن يخلو التجوز في اشعارهم ورسائلهم ولذا قال ابن جني
اكثر اللغة مجازات وهذه الكلمات المذكورة حقائق في غير هذه المعاني فان لفظ الاسد موضوع للسبع ولفظ الحمار للحيوان الناهق
ولفظ الظهر والجناح والساق والكبد موضوعات لاعضاء مخصوصة من الحيوان واللمة للشعر فاما ان يكون ايضا حقائق في المعاني
المذكورة او لا فيلزم الاشتراك في صورة ولما سبق فهم احد هذه المعاني عند اطلاق لفظ مجردا عن القرائن والمعلوم خلافه
وايضا المجاز اولى من الاشتراك عند التعارض على ما ستعرفه فتعين كونها مجازا احتج المخالف بانه يخل بالفهم ضرورة تردد ذهن السامع
على تقديره بين فهم المعنى المجازي والمعنى الحقيقي وهو خلاف الغرض من وضع اللفظ ومن اطلاقه والجواب انه انما
يخل بالفهم وانما يكون كذلك لو كان مجردا عن القرينة المعينة للمراد وكان الغرض فهم المعنى المجازي اما على تقدير تحقق
القرينة المذكورة او ارادة فهم المعنى الحقيقي فلا الثانية في وقوعه في القرآن العزيز والحق ذلك خلافا للظاهرية لنا قوله تعالى
جدارا يريد ان ينقض وقوله واسئل القرية وجاء ربك تجري باعيننا يد الله فوق ايديهم والسماء بنيناها بايد فثم وجه الله
تجري من تحتها الانهار واشتعل الرأس شيبا واخفض لهما جناح الذل الحج اشهر معلومات فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى
عليكم وجزاء سيئة سيئة مثلها الله يستهزئ بهم الى غير ذلك ومن المعلوم ان هذه الالفاظ لا يمكن حملها على حقائقها
فتعين حملها على مجازاتها احتج المخالف بانه لو كان في كلام الله تعالى مجاز لاشتق له تعالى منه اسم الفاعل فيصدق عليه تعالى
انه متجوز واللازم باطل فكذا الملزوم والملازمة ظاهرة عند الكلام في الاشتقاق والجواب المنع من الملازمة وقد بينا فيما تقدم
ان قيام المعنى لا يوجب الاشتقاق كما في انواع الروائح فانها قائمة بمحالها ولم يشتق لها منها اسماء اصلا سلمنا لكن اسماء الله تعالى
توقيفية فمهما لم يأذن الشارع في اطلاق الاسم عليه لم يجز اطلاقه وان كان جائزا بحسب اللغة كما في الفاضل والسخي ولم يوجد اذن الشارع
فيما ادعيتم لزومه الثالثة المعرب وهو اللفظ الذي لم يكن من موضوعات اهل اللغة العربية ثم استعملوه موجود في القرآن العزيز وهو منقول
عن ابن عباس وعكرمة والمنقول عن الباقين خلافه احتج الاولون بقوله تعالى مثل نوره كمشكوة فيها مصباح والمشكوة لفظة
هندية وقوله ترميهم بحجارة من سجيل والسجيل لفظة فارسية وكذا الاستبرق وقوله وزنوا بالقسطاس المستقيم
والقسطاس لفظة رومية واجاب الباقون بالمنع من كون هذه الالفاظ ليست عربية وما ذكرتموه انما يدل على انها

موضوعة لغير العرب ولا يدل على انها غير موضوعة لهم ومن الجائز ان يكون هذه الالفاظ مما اشترك اللغات فيها كالتنور والصابون ثم احتجوا على مطلوبهم بقوله تعالى ولو جعلناه قرآنا اعجميا لقالوا لولا فصّلت آياته أأعجمي وعربي فنفى الله كونه عجميا قطع اعتراضهم بتنوعه بين اعجمي وعربي ولو كان بعضه اعجميا لما انتفى اعتراضهم المذكور وبقوله تعالى بلسان عربي مبين وظاهر هذه الاية ينافي ان يكون فيه ما ليس بعربي وفيه نظر اما الاول فلان اتفاق اهل اللغة العربية وغيرها على وضع هذه الالفاظ لمعانيها مخالف للاصل والظاهر معا والنقل عن جماعة من اللغويين انها معربة واما الثاني فلان المراد بالاعجمي الباقي على عجميته التي لم يتداولها العرب ولم يفهم معناه الا ما اشتهر عندهم وفهموا معناه واستعملوا فيه بدليل قوله تعالى لولا فصلت آياته اي بينت بالعربية حتى يفهمها فانه لو كان المراد ما هو مفهوم عندهم لما توجه قولهم المذكور وقوله أأعجمي وعربي معناه أكتاب اعجمي ونبي عربي وليس معناه ان بعضه اعجمي وبعضه عربي بحيث يكون قطعا لتوهم اعتراضهم المذكور بجعله عربيا بكليته والاية الثانية انما ينافي وجود ما ليس بعربي فيه رافع عنه اسم العربية لا وجود مطلق ما ليس بعربي وان كان نادرا غير قادح في صدق العربية عليه كهذه الكلمات والهاء في قول المصنف في وقوعه عائدة الى المجاز وقوله ووقع اشارة الى المجاز والهاء في قوله ويدل عليه عائدة الى مصدر وقع وهو الوقوع **قال البحث التاسع في انه خلاف الاصل اقول** قد اشتمل هذا البحث على مسائل اربع الاولى في ان المجاز على خلاف الاصل ويدل عليه ثلثة اوجه اولها انه لو لم يكن كذلك لم يحصل التفاهم حالة التخاطب بالالفاظ التي لها مجازات يمكن ارادتها والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان المجاز ليس اصلا اي راجحا على الحقيقة اجماعا فاذا لم يكن على خلاف الاصل اي مرجوحا كان مساويا للحقيقة وح يتردد السامعون للفظ بين معناه المجازي والحقيقي فلا يفهمون شيئا منهما الا بعد البحث والاستكشاف واما بطلان التالي فبالوجدان وثانيها ان اللفظ اذا تجرد عن القرينة فاما ان يحمل على حقيقته او على مجازه او عليهما معا او لا على واحد منهما والثلاثة الاخيرة باطلة فتعين الاول اما بطلان حمله على المجاز فلان شرطه وجود القرينة وحيث انتفت انتفى ولان الواضع لو امر بحمل اللفظ عند تجرده عن القرينة على مجازه لكان المجاز حقيقة اذ لا معنى للحقيقة الا ذلك واما بطلان حمله عليهما معا فلان الواضع لو قال احملوه عليهما لكان اللفظ حقيقة في المجموع ولو قال احملوه على هذا او على ذلك كان مشتركا والتقدير خلاف ذلك واما بطلان عدم حمله على شيء منهما فلانه يلزم تعطيل اللفظ والحاقه بالمهمل فظهر تعيين حمله على الاول وهو المطلوب وثالثها ان المجاز يتوقف على نقل لفظ عن معنى موضوع له الى غيره لعلاقة بينهما فهو لا محالة يستدعي امورا ثلثة وضعه اولا للمعنى ونقله عنه الى آخر وعلاقة بين المعنيين والحقيقة انما يتوقف على الاول خاصة فكان ارجح واعلم ان قولنا المجاز على خلاف الاصل يفهم منه معنيين احدهما ان اللفظ اذا اطلق وتجرد عن القرينة كان اعتقاد السامع ارادة حقيقته منه ارجح من اعتقاد ارادة مجازه وثانيهما

بقية عبارة تعين وان لم يحصل التفاهم حالة التخاطب او لانه مع تجرده لا او حمل على مجازه لكان حقيقة فيه ولو حمل عليهما لكان حقيقة في المجموع فتعين حمله على الحقيقة ولانه لو لم يحمل لزم الاهمال والتوقف على النقل والوضع السابق والعلاقة فالتوقف على الاول اولى والوجه الاول يقتضي مع الحقيقة الترجيح لا يوجب المجاز والثاني يمكن كون اللفظ حقيقة ومجازا بالنسبة الى معنيين او الى واحد باعتبار وضعين باعتبار وضع واحد وقد ينقلب الحقيقة مجازا عرفيا لقلة استعمالها والمجاز حقيقة عرفية لكثرته

انا اذا راينا لفظا معينا مستعملا فى معنى معين كان اعتقادنا كونه حقيقة فى ذلك المعنى ارجح من اعتقادنا كونه مجازا والفرق بين هذين المعنيين ظاهر فان المعنى الموضوع له اللفظ معلوم فى الاول وانما الاحتمال فى ان المراد من ذلك اللفظ هل هو ذلك المعنى او معنى اخر مناسب له وفى الثانى المراد من اللفظ معلوم والاحتمال انما هو فى كونه موضوعا لها ولما بينا والدليلان الاولان يدلان على الاول والثالث يدل على المعنى الثانى الثانية اذا دار اللفظ بين الحقيقة المرجوحة لقلة استعمالها التى لم يبلغ هجرها الى حد المجاز والمجاز الراجح لكثرة استعماله الذى لم يبلغ اشتهاره احد الحقيقة قال ابو حنيفة الحقيقة المرجوحة اولى لثبوت الاولوية لو قيل اشتهار المجاز فكذا اثبت بعده عملا بالاستصحاب وقال ابو يوسف المجاز الراجح اولى لظهور رجحانه وقال الاخرون يحصل التعارض لان كل واحد من الحقيقة والمجاز المذكورين راجح على الاخر من وجه مرجوح من وجه اخر فيتحقق التعادل هو اختيار المص وهذه المسئلة فرع على التى قبلها وهو كون المجاز على خلاف الاصل اذ لولا ذلك لكان العمل بالمجاز هنا متعينا لانه اذا كان مساويا للحقيقة بدون هذا الرجحان فمع انضمامه يكون ارجح قطعا الثالثة فى ان اللفظ الواحد قد يكون حقيقة ومجازا معا اما بالنسبة الى معنيين فجوازه ظاهر فان لفظ الاسد بالنسبة الى الحيوان المفترس حقيقة وبالنسبة الى الرجل الشجاع مجاز واما بالنسبة الى معنى واحد فان اتحد الوضع امتنع لان كونه حقيقة فى ذلك المعنى يوجب كونه موضوعا له بذلك الوضع وكونه مجازا فيه يوجب كونه غير موضوع له بذلك والجمع بينهما تناقض وان تعدد الوضع كلفظ الصلوة بالنسبة الى الدعاء فانها حقيقة بالنسبة الى وضع اللغة ومجاز بالنسبة الى وضع الشرع وبالعكس اذا نسبنا الى الصلوة الشرعية الرابعة الحقيقة قد يصير مجازا وبالعكس اما الاول فبان يهجر استعمال اللفظ فى معناه الحقيقى بحيث يصير مفتقرا فى دلالته عليه على انضمام قرينة اليه واما الثانى فبان يكثر استعمال اللفظ فى المعنى المجازى ويشتهر بحيث يصير متبادرا الى الفهم عند اطلاقه مجردا عن القرائن الزائدة فينقلب الحقيقة اللغوية مجازا عرفيا والمجاز اللغوى حقيقة عرفية **قال** الفصل الثانى من تعارض الاحوال **اقول** قد عرفت ان اللفظ اذا اطلق مجردا عن القيود والقرائن المعينة للمراد حمل على حقيقته وتلك الحقيقة قد يتجه ظاهرا ويتعذر حمل اللفظ عليها لوجود قرينة دالة على عدم ارادتها من ذلك اللفظ ويبقى ذلك اللفظ معطلا ما لم يقترن بالحل الاحتمالات الخمسة المخالفة للاصل اعنى الاشتراك والنقل والمجاز والاضمار والتخصيص فيجب على الاصولى البحث عن اولوية احدها ليحمل اللفظ عليه ثم قد يقترن باللفظ ما يرفع احد تلك الاحتمال فيبحث عن اولوية الباقى وهكذا الى ان يبقى اثنان منهما فيبحث عن اولوية احدهما وهذا الفصل لهذا الغرض واعلم ان المقتضى لاختلال فهم المعانى

من اللفظ انما هو احتمال احد هذه الخمسة لا غير اما الاول فظاهر اذ على تقدير احتمال احدها احتمالا متساويا لا يبقى
المعنى المقصود من اللفظ متعينا للفهم واما الثاني فلان اللفظ اذا انتفى عنه احتمال كونه مشتركا ومنقولا كان له حقيقة
واحدة فاذا انتفى عنه احتمال المجاز والاضمار كان المراد تلك الحقيقة واذا انتفى عنه احتمال التخصيص كان المراد باللفظ كل تلك
الحقيقة فيحصل ح كمال المقصود من اطلاق اللفظ وهو فهم معناه بتمامه ولا يبقى خلل في الفهم اصلا واعلم ان
معارضات هذه الاحتمالات الخمسة عشر لان احدها يعارض كل واحد من الاربعة الباقية وهي اربع معارضات ثم يعارض
واحد من تلك الاربعة كل واحد من الثلثة الباقية وذلك ثلث معارضات ثم يعارض واحد من تلك الثلاثة كلا
من الباقيين بعده وذلك معارضتان ثم يعارض احد الباقيين صاحبه وهي معارضة واحدة المعارضة الاولى
معارضة الاشتراك والمجاز والمجاز اولى وذلك كلفظ النكاح فانه يحتمل ان يكون مجازا في الوطي حقيقة في
النكاح ويحتمل ان يكون مشتركا بينهما فعلى الاول يكون قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم دالا على تحريم من عقد عليها
بالاب على ابنه وان فارقها قبل المسيس لتعين حمل اللفظ على حقيقته عند التجرد عن القرائن وعلى الثاني لا يدل
لاحتمال ان يكون المراد من النكاح في الاية الوطي اذ لا يتعين حمل اللفظ المشترك على احد معانيه عند تجرده عن القرينة احتج
المص على ذلك بوجهين الاول ان المجاز اكثر من الاشتراك فان من تتبع الالفاظ اللغوية والعرفية والشرعية عرف
ان المجاز اكثر من الاشتراك والكثرة دليل الرجحان والثاني ان الفائدة حاصلة عند اطلاق اللفظ مع المجاز دائما اما
مع القرينة الدالة عليه فيفهم السامع معناه واما مع عدمها فيفهم حقيقة ذلك اللفظ ولا كذلك الاشتراك
لتحقق الاجمال فيه عند تجرده عن القرينة الدالة على احد معانيه فكان المجاز اولى واعترض على هذا من حيث
المعارضة وذلك بوجوه الاول ان الاشتراك غير موجب للوقوع في الخطاء وفهم غير مراد المتكلم من اللفظ والمجاز
بهذه المثابة فكان الاشتراك اولى بيانه ان اللفظ المشترك اما ان يرد مقترنا بما يدل على تعيين المراد او مجردا عن ذلك فان كان
الاول فهم السامع المعنى المقصود للمتكلم وان كان الثاني توقف ولم يحمل اللفظ على احد معانيه على التعيين بل فهم ان
المقصود واحد منهما في الجملة وهو امر واقع ولا غلط في الفهم على التقديرين واما المجاز فقد يراد من اللفظ المجرد عن
القرينة المعينة له فيحمل السامع على الحقيقة التي ليست مقصودة المتكلم فيقع في الغلط الثاني ان المجاز يتوقف على
الوضع الاول والنقل والعلاقة والمشترك لا يتوقف على الاول منها وهو الوضع فكان اولى الثالث ان كون اللفظ
مشتركا يوجب تكثير الفوائد بكثرة الاشتقاق فيه باعتبار تعدد حقائقه بخلاف المجاز فكان الاشتراك اولى الرابع
كون اللفظ مشتركا يوجب كثرة التجوز اذ كل معنى من معانيه يناسب معنى مغايرا لما يناسب المعنى الاخر وذلك موجب

لاتساع العبارة والتمكن من فوايد البديع واجاب المص عن هذه الوجوه كلها بشيء واحد وهو ان لتسلم المجاز و
اغلبيته على الاشتراك في المواضعات يوجب ظن رجحانه ولا يقدح ما ذكرتموه في ذلك الرجحان **قال الثاني النقل اولى من الاشتراك**
اقول هذه المعارضة الثانية وهي معارضة الاشتراك للنقل كقوله عم الطواف بالبيت صلوة فانه دل على وجوب الطهارة
فيه على تقدير نقل لفظ الصلوة من المعنى اللغوي الى الشرعي لوجوب حمل اللفظ المنقول على المعنى المنقول اليه وهو مشروط
بالطهارة اتفاقا وعلى تقدير اشتراك اللفظ بين المعنيين اعني اللغوي والشرعي لا يبقى الحديث المذكور دالا على وجوب
الطهارة اذ لا يتعين حمل لفظ الصلوة على الشرعي على تقدير الاشتراك بل يحتمل ان يكون المراد به المعنى اللغوي الذي
ليس مشروطا بالطهارة كاحتمال ارادة المعنى الشرعي من غير رجحان لاحدهما وقد اختلف في الاولى منهما فقال الرازي
النقل اولى وهو اختيار المص هنا وقال آخرون الاشتراك اولى وهو اختيار المص في النهاية احتج الاولون بان اللفظ المشترك
متعدد الحقيقة في الوقت الواحد وذلك موجب لاختلال فهم السامع للمعنى المقصود من اللفظ بخلاف المنقول فانه متحد الحقيقة
في كل وقت فانه قبل النقل حقيقة في المنقول عنه خاصة وبعده حقيقة في المنقول اليه خاصة فهو مفهوم دائما من غير اختلال
فكان اولى احتج الآخرون بان المشترك اكثر وجودا في اللغات من المنقول فيكون ارجح منه اما الاول فظ واما الثاني فلان مفاسد المشترك
لو كانت اكثر لكان الواضع قد رجح كثير المفسدة على قليلها واته ولو كانت مساوية لزم الترجيح من غير مرجح والجواب بعد تسليم اكثرية
المشترك ان الرجحان انما يلزم من الاكثرية لو كان المشترك صادرا عن الواضع الواحد اما على تقدير تعدد واضعه وهو
الاغلب فلا لان كون اللفظ مشتركا على هذا التقدير ليس مقصودا للواضعين بالذات بل بالعرض كما تقدم ح
لا يلزم ترجيح الواضع كثير المفسدة على قليلها ولا الترجيح من غير مرجح **قال الثالث الاضمار اولى من الاشتراك اقول**
هذه ثالثة المعارضات وهي معارضة الاشتراك للاضمار كما في قوله عليه السلام في خمس من الابل شاة فان لفظ في يحتمل ان يكون
مشتركا بين الظرفية والسببية ويحتمل كونها للظرفية خاصة وح يجب الاضمار فيصير تقديره في خمس من الابل اعني
شاة والاضمار اولى لان دلالة اللفظ على المعنى على تقدير الاضمار ظاهرة لا يتحقق الاجمال فيها الا في صورة واحدة وهي ما اذا
كان هناك امور متعددة متساوية في احتمال الاضمار وعدم قرينة تدل على تعيين احدها فيتحقق الاجمال في غير هذه الصورة
كاتحاد المضمر او رجحان بعض ما يصلح للاضمار على الباقي فلا اجمال لوجوب العمل بالراجح بخلاف المشترك فان الاجمال ثابت عام شامل
لجميع صور وجوده منفكا عن القرينة المعينة للمراد منه وايضا الاضمار من باب الايجاز والاختصار فهو من محاسن الكلام قال عليه السلام
اوتيت جوامع الكلم واختصر لي الكلام اختصارا وليس المشترك بهذه الصفة فكان الاضمار اولى لا يقال الاضمار محتاج الى
ثلث قرائن ما يدل على اصل الاضمار وما يدل على موضعه وما يدل على تعيين المضمر والمشترك محتاج الى واحدة وهي القرينة

الدالة على المعنى المقصود من اللفظ فكان اولى لانا نقول الاضمار انما يحتاج الى القرائن الثلث في صورة واحدة كما بيناه والمشترك
محتاج في كل صورة وجد فكان الاول اولى **قال** الرابع التخصيص خير من الاشتراك **اقول** هذه البقية للمعارضات العشر
احدها معارضة الاشتراك للتخصيص كما لو قال النكاح حقيقة في العقد خاصة فمقتضى قوله ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم تحريم
من عقد عليها الاب على الابن وان كان العقد فاسدا الا ان هذه المنكوحة بالعقد الفاسد خصت عن قضية النص فيبقى المنكوحة بالعقد
الصحيح داخلة تحت النص فيقول الاخر لا نسلم ان النكاح حقيقة في العقد خاصة بل هو حقيقة في الوطي ايضا وح لا يدل الاية على
تحريم من عقد عليها الاب على الابن لاحتمال ان يكون المراد من النكاح المذكور في الاية الوطي والاول اولى لان التخصيص خير من المجاز على ما ياتي والمجاز خير
من الاشتراك على ما تقدم والخير من الخير من شيء خير من ذلك الشيء بالضرورة وثانيها معارضة المجاز للنقل كلفظ الصلوة فانه
يحتمل ان يكون منقولا عن موضوعه لغة وهو الدعاء الى الصلوة المعهودة شرعا ويحتمل ان يكون اطلاق لفظ الصلوة على الشرعية
مجازا من تسمية الكل باسم جزئه فالثاني اولى لان النقل متوقف على اتفاق اهل اللسان عليه وهو متعذر بخلاف المجاز لتوقفه
على وجود العلاقة وهو متيسر وايضا النقل متوقف على نسخ الوضع الاول والمجاز ليس كذلك فكان اولى وثالثها معارضة النقل
للاضمار كما لو قال لا يجوز بيع البر بالبر متفاضلا لانه ربا فيكون حراما لقوله تعالى وحرم الربوا فيقول الاخر الربا في اللغة الزيادة ونقله
الى العقد المتضمن لها خلاف الاصل بل في الكلام اضمار لفظ اخذ اي وحرم اخذ الربا فالثاني اولى لعين ما ذكرناه في بيان ترجيح المجاز على
النقل من كون النقل متوقفا على اتفاق اهل اللسان والاضمار ليس كذلك بل يكفي فيه دلالة باقي الكلام عليه ولتوقف النقل على نسخ
الوضع الاول وحدوث وضع ثان بخلاف الاضمار ورابعها معارضة التخصيص للنقل كقوله تعالى واحل البيع فلو قال لفظ البيع موضوع
لكل معاوضة ومبادلة تجري بين الناس وخص الشارع ما ليس جامعا للاركان والشرائط الشرعية وقال الاخر نقل الشارع عن
معناه الى المعاوضة الجامعة للاركان والشرائط الشرعية كان الاول اولى لان التخصيص اولى من المجاز على ما ياتي والمجاز اولى من النقل على
ما تقدم فكان الاول اولى من الثاني او من ذلك الثاني بالضرورة وخامسها معارضة المجاز للاضمار كقوله تعالى واسئل القرية فانه يحتمل اضمار اهل اي واسئل اهل
القرية ويحتمل اطلاق لفظ القرية على اهلها مجازا تسمية للحال باسم المحل وفيهما متساويان لاحتياج كل منهما الى قرينة صارفة للفظ عن الظاهر وفيه
نظر لانه لا يلزم من تساويهما في الاحتياج الى القرينة الصارفة للفظ عن ظاهره عدم رجحان احدهما على الاخر فان
التخصيص مساو لكل منهما في الاحتياج المذكور مع ثبوت رجحانه على كل منهما والحق ان الاضمار اولى من المجاز لاحتياج
المجاز الى كل من الوضع السابق واللاحق والعلاقة واستغناء الاضمار عن ذلك وسادسها معارضة التخصيص للمجاز
كقوله تعالى اقتلوا المشركين فيقول الخصم المراد الحقيقة وخص عنه اهل الذمة ويقول الاخر بل المراد بالمشركين
من عدا اهل الذمة فيكون مجازا من باب تسمية الجزء باسم الكل فالاول اولى لان المقصود يحصل مع التخصيص على

م لان التخصيص خير من المجاز والمجاز خير من الاشتراك
على ما ياتي والمجاز خير من النقل
الخامس المجاز اولى من النقل لتوقف
النقل على اتفاق اهل اللسان
على نسخ والمجاز السادس
الاضمار اولى من النقل
لما قلناه في المجاز السابع
التخصيص اولى من النقل لانه
خير من المجاز على ما ياتي والمجاز
اولى من النقل الثامن المجاز
والاضمار متساويان
لاحتياج كل منهما الى
قرينة صارفة عن الظاهر
التاسع التخصيص اولى من المجاز
لانه اذا انتفت القرينة
في التخصيص حمل على العموم
فيحصل المراد وغيره
العاشر التخصيص
اولى من الاضمار لانه
خير من المجاز المساوي
للاضمار

تقديري وجود القرينة الدالة عليه وعدمها اما الاول فظاهر واما الثاني فلانه يجري اللفظ على عمومه فيندرج
فيه المقصود من اللفظ بخلاف المجاز فانه على تقدير عدم القرينة الدالة على المراد يحمل اللفظ على حقيقته التي لا يكون
مقصودة اصلا ويترك المعنى المجازي مع كونه مقصودا وسابعها معارضة التخصيص للاضمار كقوله عم لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل فيتناول بعمومه
لعمومه الفرض والنفل وخص النفل بجواز عقد نيته الى الزوال فيبقى حجة في الفرض فيقول الاخر بل يجوز التاخير
في الفرض ايضا الى الزوال لان في الخبر اضمارا وتقديره لا صيام كامل او فاضل فالاول اولى بدليل ان التخصيص اولى من المجاز
المساوي للاضمار والاولى من المساوي لشيء اولى من ذلك الشيء وفيه ما تقدم من منع مساواة المجاز للاضمار واعلم ان المراد بالتخصيص في
هذه المعارضات هو التخصيص في الاشخاص اما التخصيص في الازمان وهو النسخ فهو مرجوح فكل من الاحتمالات الخمسة المذكورة اولى منه عند
معارضتها اياه واحتج الرازي على ان الاشتراك اولى من النسخ بان النسخ يحتاط فيه ما لا يحتاط في تخصيص العام بدليل جواز
تخصيص العام بخبر الواحد والقياس وعدم جواز النسخ بهما والعلة في ذلك ان الخطاب بعد النسخ يصير كالباطل واعترض عليه
المص بان ذلك انما يدل على كون التخصيص اولى من النسخ وليس فيه دلالة على كون الاشتراك اولى من النسخ الذي هو المطلوب
وربما قيل ان الناسخ مبطل للحكم الثابت وهو خلاف الاصل والمشترك ليس مبطل حكم ثابت بل مقتضاه الاجمال وليس الاجمال
كالابطال ومثاله ما لو قال النبي صلى الله عليه وآله صلوا في كل يوم في الوقت الفلاني ثم بعد ذلك قال طوفوا في ذلك
الوقت فيحتمل ان يكون لفظ الطواف موضوعا في الصلوة كما هو موضوع لمعناه المعهود على سبيل الاشتراك ويحتمل
عدم اشتراكه فيحمل على معناه فيلزم نسخ الامر بالصلوة لما بين الصلوة والطواف من المضادة **قال الفصل التاسع** في
تفسير حروف يحتاج اليها فمنها الواو ومعناها الجمع من غير ترتيب **اقول** هذه حروف تشتد حاجة الفقيه
الى معرفة معانيها لاختلاف الاحكام المستفادة من الالفاظ باختلافها اولها الواو العاطفة وقد اختلف في معناها فذهب
الاكثرون من رؤساء الادباء ومحققي الاصوليين الى انها موضوعة للجمع المطلق المحتمل للترتيب والمعية وذهب الفراء الى انها
للترتيب المطلق بمعنى كون المعطوف بعد المعطوف عليه المحتمل للتعقيب والتراخي والحق الاول وهو اختيار
المص واحتج عليه بوجوه الاول اجماع اهل اللغة على ذلك قال ابو علي الفارسي اتفق اللغويون والنحويون البصريون
والكوفيون على ان الواو للجمع المطلق من غير ترتيب وقال سيبويه في سبعة عشر موضعا من كتابه ان الواو للجمع المطلق
واجماعهم في ذلك حجة الثاني ان الواو تستعمل فيما يمتنع حصول الترتيب فيه مثل تقاتل زيد وعمرو وتناظر خالد وبكر
والاصل في الاستعمال الحقيقة على ما عرفت فيجب كون الواو حقيقة في غير الترتيب فلا يكون حقيقة فيه والا لزم الاشتراك
المخالف للاصل واذا كانت غير موضوعة للترتيب كانت موضوعة للجمع المطلق اجماعا الثالث لو كانت الواو للترتيب لكان قول القائل

قام زيد وعمرو قبله معناً فقصنا ولو قال بعده لكان تكراراً والثاني باطل باجماع الادباء فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الواو يفيد كون عمرو ليس قبل زيد ولفظة قبل تفيد كونه قبل زيد وذلك عين التناقض ولفظة بعد في القول الثاني تفيد كون عمرو بعد زيد وهذا المعنى بعينه مستفاد من الواو وذلك عين التكرار واذا بطل كونها للترتيب تعين كونها للجمع اتفاقاً الرابع قوله تعالى في سورة البقرة وادخلوا الباب سجداً وقولوا حطة وفي الاعراف وقولوا حطة وادخلوا الباب سجداً والقضية واحدة فلو كانت الواو للترتيب لزم كون المتقدم متأخراً او بالعكس فتعين كونها للجمع المطلق وفيه نظر لجواز حصول الامر بهذا القول قبل الدخول وبعده وح لا يلزم من كون الواو للترتيب كون المتقدم متأخراً ولا عكسه الخامس روي ان الصحابة لما سمعوا قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله قالوا للنبي عليه السلام بما نبدأ يا رسول الله فقال ابدؤا بما بدأ الله به ولو كانت الواو دالة على الترتيب لما سألوا عن ذلك لكونهم من اهل اللسان السادس انهم سووا بين قولهم جاء زيد وعمرو وجاء الزيدان فلو كانت للترتيب لما استقام ذلك لعدم دلالة التثنية على الترتيب فكذا الواو وهو المراد بقوله وكانوا انما عدلوا من الاسماء المختلفة الى العطف لتعذر التثنية والجمع فيها ... لعطف شيء على شيء ولم يكن للجمع والتثنية دلالة على الترتيب اجماعاً كانت واو العطف المساوية لهما كذلك **قال** احتجوا بانكاره عليه السلام على من قال ومن عصاهما وبانكار الصحابة على ابن عباس في امره بالعمرة قبل الحج وقد قال الله تعالى واتموا الحج والعمرة لله ولعدم وقوع الثانية لمن قال انت طالق وطالق لغير المدخول بها بخلاف طلقتين الخ **اقول** هذا اشارة الى ما احتج به الفراء ومن تابعه على ان الواو للترتيب مع الجواب عنه وذلك من وجوه الاول ان خطيباً قام بحضرة النبي صلى الله عليه وآله فقال ومن اطاع الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى فقال عليه السلام بئس الخطيب انت قل ومن عصى الله ورسوله ولو لم يكن الواو للترتيب لم يكن بين ما استهجنه منه وبين ما لقنه فرق والتالي باطل فالمقدم مثله والثاني ان الصحابة انكروا على ابن عباس امره اياهم بتقديم العمرة على الحج محتجين عليه بقوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله تعالى وذلك دليل على ان الواو للترتيب وهم اخبر بمواقع اللغة العربية وموضوعاتها فوجب كونه كذلك الثالث ان الفقهاء اتفقوا على انه من قال للزوجة التي لم يدخل بها انت طالق وطالق لم يقع الا واحدة ولو قال لها انت طالق طلقتين وقعتا معاً وذلك دليل على انها عندهم للترتيب اذ لو كانت للجمع لم يكن بينهما فرق الرابع ان اهل اللغة وضعوا للجزئيات الترتيب المطلق الفاظاً فوضعوا الفاء للترتيب على التعقيب وثم للترتيب على التراخي فوجب ان يضعوا لفظاً للترتيب المطلق لانه معنى تشتد الحاجة الى التعبير عنه ولا ان الاحتياج اليه اشد من الاحتياج الى جزئياته وغير الواو من الالفاظ ليس موضوعاً له وفاقاً فتعين وضع الواو له وهو المدعى فان قلت هذا معارض بمطلق الجمع فانه معنى تشتد الحاجة الى التعبير عنه فوجب وضع لفظ بازائه وليس غير الواو موضوعاً له فتعين الواو قلنا اذا وقع التعارض وجب الترجيح وهو معنا لانه اذا كان موضوعاً للترتيب المطلق امكن اطلاقه على مطلق الجمع لكونه لازماً

والطلاق الثاني ليس تفسيراً للاول وقد طلقت بالاول لتمامه ووضع اللفظ للاعم اولى لان الحاجة الى التعبير عنه اشد فان الحاجة الى الخاص يستلزم

للترتيب بل هو جوازه فجاز اطلاق لفظه عليه مجازا ولو كان موضوعا للمطلق الجمع لم يكن الترتيب لازما له فلم يصح اطلاق اللفظ عليه وفيه نظر لما عرفت في باب اقسام المجاز من صحة اطلاق لفظ العام على الخاص وكون موضوع اللفظ لازما للمعنى المجازي غير شرط في التجوز اذ قد يطلق لفظ الضد على ضده مع تحقق المعاندة بينهما التي هي اخص من المباينة التي هي اخص من عدم الملازمة وايضا التعارض غير متحقق لامكان وضعه للجمع والترتيب على سبيل الاشتراك ومرجوحية الاشتراك لا تمنع من ذلك وما تقدم من الجواب عن الاول ان الانكار انما كان لترك افراد الله تعالى بالذكر فانه ابلغ في التعظيم لا لان الواو دال على الترتيب فان معصية الله تعالى لا ينفك عن معصية رسوله عليه السلام فيستحيل فيهما الترتيب ومن ههنا قال فخر الدين المعصوم في الفهذا بان يدل على فساد قولكم اولى وذلك لوجود الواو ومنفكا عن الترتيب وعن الثاني انكارهم على ابن عباس معارض بامر ابن عباس فانه لو فهم كون الواو للترتيب لما امرهم بتقديم العمرة على الحج وهذا ارجح لان امره اياهم بالتقديم دال على عدم فهمه للترتيب من الواو واما انكارهم عليه فلا يدل على فهمهم الترتيب لجواز فهمهم من الواو الجمع المطلق المتناول لتقديم الحج على العمرة وعكسه الموجب للتخيير ولما كان امر ابن عباس رافعا للتخيير وموجبا للتضييق تقديم العمرة لا جرم انكروا عليه على ان ابن عباس اعرف ممن انكر عليه ذلك بدلالات الالفاظ واعلم بمواقعها فان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال في حقه كنيف ملئ علما وعن الثالث ان المعطوف ليس تفسيرا للطلاق المعطوف عليه بل كلام آخر بعد تمام الاول فلم يقع لعدم مصادفة الزوجية التي هي شرط في وقوع الطلاق لزوالها بالاول بخلاف طلقتين فانها تفسير لقوله طالق فكانت كالجزء منه اذا الكلام لا يتم الا بالجزء وعن الرابع بالمنع من رجحان وضع اللفظ للترتيب والمطلق على وضعه للجمع المطلق بل الامر بالعكس فان وضع اللفظ للاعم اولى من وضعه للاخص لان الاحتياج الى العام دون العكس فانه قد يحتاج الى العام من لا يحتاج الى الخاص وفيه نظر فان ذلك انما يلزم منه رجحان وضع اللفظ للعام اذا لم يمكن التعبير عنه باللفظ الموضوع للخاص باعتبار كونه ملزوما له اما على هذا التقدير وهو الواقع فلا وقول المص من غير ترتيب عقيب قوله للجمع ليس تقييدا للمنفي الترتيب بل نفيا لتقييده بالترتيب وكذا في القول الذي نقله عن ابي علي والهاء في قوله ولوروده عائدة الى الواو

قال ومنها الفاء **اقول** من الحروف التي يحتاج الى تفسيرها الفاء وهي موضوعة للتعقيب على حسب ما يمكن بمعنى كون المعطوف واقعا عقيب المعطوف عليه على ما يمكن فلو قال دخلت البصرة فالكوفة لم يفد الا دخول الكوفة عقيب دخول البصرة بلا فصل لان ذلك ممتنع بل يفيد دخول الكوفة بعد دخول البصرة باقرب ما يمكن لا في دخول اليهما بينهما والدليل على انها موضوعة للتعقيب اجماع اهل اللغة ولعلمهم في ذلك واما حجة الخصم بورود الفاء في كتاب الله بغير التعقيب متى كان كذلك لم يكن موضوعا له اما الاول فلقوله تعالى ولا تفتروا على الله كذبا فيسحتكم بعذاب والاسحات لا يقع عقيب الافتراء

بل تتراخى عنها الى يوم القيامة واما الثانى فلانها ح يكون لغير التعقيب لكون الاصل فى الاستعمال الحقيقة على ما عرفت فلا يكون حقيقة فيه ايضا والا لزم الاشتراك المخالف للاصل والجواب المنع من صدق الشرطية فان استعمال الفاء هنا مجاز لما ثبت من اجماع الادباء على انها للتعقيب فلو كانت حقيقة فى غيره لزم الاشتراك والمجاز خير منه فيجب المصير اليه ووجه العلاقة ان وعيده تعالى يمتنع الخلف فيه ويجب وقوعه من حيث اخباره تعالى به فاشبه الواقع فى الحال

قال ومنها فى **اقول** لفظ فى من الحروف التى يحتاج الفقيه الى تفسير معناها وهى موضوعة للظرفية اما تحقيقا كقوله تعالى وقرن فى بيوتكن واما تقديرا كقوله تعالى ولاصلبنكم فى جذوع النخل لتمكن المصلوب على الجذع تمكن المتمكن فى مكانه والظرف منه حقيقى وهو ما لا يزيد على المظروف كالماء فى الكوز حال امتلائه وغير حقيقى وهو ما يزيد على المظروف كزيد فى الدار وفى البلد والدليل على انها موضوعة للظرفية اجماع اهل اللغة عليه وقال البعض الفقهاء انها للسببية لقوله عليه السلام فى النفس المؤمنة مائة من الابل وضعفه فخر الدين بان احدا من اهل اللغة لم يذكر ذلك مع ان المرجع فى هذه المباحث اليهم وفيه نظر لجواز ذكر اهل اللغة او بعضهم ذلك ولم يصل اليه وعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود

قال ومنها من **اقول** هذه بقية الحروف التى يحتاج الى تفسيرها فمنها من وهى موضوعة على سبيل الاشتراك لابتداء الغاية والتبعيض والتبيين فالاول كقوله تعالى فخرج على قومه من المحراب ومن هذا الباب فلان افضل من فلان اى ابتداء الفضل ثم ابتداء فضلا والثانى كقوله تعالى خذ من اموالهم صدقة والثالث كقوله تعالى يحلون فيها من اساور من ذهب وقد يكون زائدة كقوله تعالى وما للظالمين من حميم وقوله تعالى وما للظالمين من انصار وقيل انها ههنا لعموم النفى وقد يكون بمعنى على كقوله تعالى ونصرناه من القوم الذين كذبوا باياتنا اى على الكافرين وقال فخر الدين انها حقيقة موضوعة للتبيين خاصة لانه قدر مشترك بين الاقسام الثلثة المذكورة وكان وضع اللفظة متعينا والا لزم الاشتراك على تقدير وضعه لكل منها والمجاز على تقدير وضعه لاحدها وهما خلاف الاصل ففى الاول بين مبدء الخروج عن غيره وفى الثانى بين المأخوذ منه عن غيره وفى الثالث بين جنس الصحائف التى يطاف بها ومنها الى وهى موضوعة لانتهاء الغاية كقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وقوله تعالى واتموا الصيام الى الليل وقال قوم انها مجملة فى دلالتها على دخول ما بعدها فى ذى الغاية وخروجه عنه لاستعمالها فيهما كما فى هاتين الايتين فان الغاية داخلة فى الاولى وخارجة فى الثانية وهو ضعيف فان مطلق الاستعمال لا يدل على الاجمال وهى موضوعة للانتهاء ودخول المرافق فى الغسل ليس من حيث انها غاية فانه من هذه الحيثية يجب خروجها لان غاية الشئ نهايته وآخره بل باعتبار عدم انفصالها من ذى الغاية بمفصل محسوس وعدم اولوية اخراج بعض المقادير فى الغسل عن غيره واما عند انفصالها عن ذى الغاية بمفصل محسوس كالليل فانه يجب خروجها وفخر الدين ضعف هذا ايضا بان الاجمال

وهى مشتركة بين ابتداء الغاية والتبعيض والتبيين وذلك لا يتوقف على قولنا ملحا عن من اجل ومنها الى وهى لانتهاء الغاية وقال قوم انها مجملة لدخول الغاية تارة وخروجها اخرى وهو ضعيف لانها موضوعة للانتهاء وانما دخلت الغاية فى الاعضاء لعدم تفصل

انما يتحقق لو كانت موضوعة للدخول وعدمه على سبيل الاشتراك وغير جائز على ما تقدم من امتناع كون اللفظ مشتركا بين
وجود الشيء وعدمه وفيه نظر للمنع من المتقدمتين معا فان الاجمال قد يتحقق بدون الاشتراك على ما يأتي وامتناع
اشتراك اللفظ بين وجود الشيء وعدمه ممنوع وقد تقدم وزعم قوم ان الى في الاية الاولى بمعنى مع فانها قد ترد
كذلك كما في قوله تعالى من انصاري الى الله اي مع الله وقوله ولا تأكلوا اموالهم الى اموالكم اي مع اموالكم ومنها الباء وهي
موضوعة للالصاق والاستعانة مثل مررت بزيد وكتبت بالقلم وقال فخر الدين ان دخلت على فعل غير متعد
بنفسه افادت الالصاق كالمثالين المذكورين وان دخلت على فعل متعد بنفسه كقوله تعالى وامسحوا برؤسكم افادت
التبعيض اما الاول فللاتفاق عليه واما الثاني فاحتج عليه بان الفرق واقع بين مسحت يدي بالمنديل وبالحائط وبين
قوله مسحت المنديل والحائط وهو افادة التبعيض في الاول والشمول في الثاني والمص لم يرتض هذا القول واشار الى ضعفه
بانكار سيبويه في سبعة عشر موضعا من كتابه كون الباء للتبعيض ولو كانت الباء مفيدة له لغة لما خفي عن مثل سيبويه مع
تقدمه في علم الادب ومعرفته بلغة العرب ويؤكد ذلك قول ابن جني ان الذي يقال من ان الباء للتبعيض شيء فهو
لا يعرفه اهل اللغة ثم اشار الى جواب حجة فخر الدين بان الفرق بين القولين كون المنديل والحائط في القولين الاولين
في مسح اليد وفي الثاني كونهما نفس الممسوح لا ما ذكره من افادة الاول التبعيض والثاني الشمول فان الاول نفس
النزاع واما الثاني فممنوع وايضا فان الفعل مع ذكر المفعول وهو يدي لا يتعدى بنفسه الى المنديل فهو خارج عن المتنازع
ولو حذفت لفظة يدي وجعل المنديل نفس الممسوح منعنا الفرق وقد ترد الباء بمعنى على كقوله تعالى ومن اهل الكتاب
من ان تأمنه بقنطار يؤده اليك اي على قنطار وبمعنى في كقوله تعالى ولم اكن بدعائك رب شقيا وقيل معناها هنا السببية
ومنها لفظ انما وهي موضوعة للحصر واستدل المص على ذلك بوجهين احدهما النقل عن اهل اللغة واستعمال العرب
اياها فيه كما قال الاعشى ولست بالاكثر منهم حصى وانما العزة للكاثر وقال الفرزدق انا الذائد الحامي
الذمار وانما يدافع عن احسابهم انا ومثلي ولا يحصل غرضهما بهذا الكلام الا مع كونها للحصر ولان ابا علي الفارسي نقل ذلك عن
النحاة وصوبهم فيه ونقله وقوله حجة لكونه من اعاظم علماء العربية وثانيهما ان لفظة ان موضوعة للاثبات ولفظة ما موضوعة
للنفي فبعد تركيب هذه الكلمة يعني انما منهما يجب بقاء كل منهما على حالهما لما مر ان الاصالة عدم النقل ح نقول لا يمكن تواردهما
على النفي والاثبات على محل واحد لاستحالة التناقض ولا ورود النفي على المذكور والاثبات على غيره لوقوع الاجماع على انتفائه فتعين العكس
وهو ورود الاثبات على المذكور والنفي على غيره وهو معنى الحصر على ما مر وضع لفظ انما للحصر قلت قد ورد لفظة انما في مواضع من كتاب الله تعالى
لغير الحصر كما في قوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم ومن المعلوم ان الايمان ليس منحصرا في الموصوفين

لثبوت القرينة الحالية وهي الدليل الدال على استحالة عوده الى الجميع وقد جاءت الحال مختصة بالمعطوف
كما في قوله تعالى ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة **قال** البحث الثاني يمتنع ان يخاطب الله تعالى بشيء ويريد به خلاف ظاهره من دون البيان والا لزم
الاغراء بالجهل ولا بما هو بالنسبة الى غيره ظاهره مهمل **اقول** هذا هو الامر الثاني من الامرين اللذين يتوقف عليهما الاستدلال بكلام الشارع على احكام
يمتنع ان يخاطب الله بشيء ويريد به خلاف ظاهره من دون البيان ولم الاصوليين اتفقوا على ذلك وخالفه المرجئة واستدل المص على ذلك بوجهين الاول ان
ملزوم الاغراء بالجهل واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان اطلاق اللفظ الدال على معنى يوجب اعتقاد السامع العالم بوضعه له ارادة ذلك
المعنى وذلك معلوم بالوجدان واذا لم يكن ذلك المعنى مراد اللافظ كان اعتقاد ارادته له جهلا وح يكون اطلاق اللفظ
المذكور مع عدم ارادة معناه اغراء للسامع بذلك الاعتقاد الجهل وهو المدعى واما بطلان اللازم فلان الاغراء بالجهل قبيح
والله تعالى منزه عنه على ما ثبت في علم الكلام وقد ظهر من ذلك ان الاغراء بالجهل انما هو لازم من الخطاب باللفظ مع عدم
ارادة ظاهره والمص جعله لازما لارادة خلاف ظاهره وفيه نظر لجواز ارادة ظاهر اللفظ وخلاف ظاهره منه وح لا يتحقق الاغراء
بذلك الجهل الثاني ان اللفظ الظاهر الدال لا لذاته بالنسبة الى غير ظاهره مهمل غير مفيد لانه لم يوضع له وقد تقدم استحالة
خطابه تعالى بالمهمل وفيه نظر فان الذي تقدم انما هو استحالة خطابه بالمهمل مطلقا اعني الذي لا يفيد شيئا البتة لكونه
نقصا ولا كذلك ما نحن فيه فانه يفيد للسامع فهم ظاهره سواء كان مراد المتكلم او لم يكن ولا يلزم من كونه مهملا بالقياس
الى معنى كونه مهملا مطلقا **قال** البحث الثالث **اقول** اختلفوا في انه هل يوجد في الادلة النقلية ما يفيد اليقين ام لا
فمنع منه جماعة وهو الذي يجيء فخر الدين في المحصول والمحصل وجوزه اخرون واحتج الاولون بان افادة الدليل النقلي لليقين لو
يتوقف على مقدمات عشر غير يقينية والموقوف على ما ليس بيقيني يمتنع ان يكون يقينيا المقدمة الاولى نقل اللغة والنحو
والتصريف وهي ظنية اما اللغة فظاهر لان المرجع في كون اللفظ موضوعا للمعنى انما هو الى نقل اهل اللغة والاجماع واقع
على عدم عصمتهم وعدم تواترهم وح يجوز عليهم الكذب والغلط والتصحيف وقد غلط بعضهم بعضا واما النحو والتصريف
فلاختلاف في الكتاب باختلافهما والمرجع فيهما انما هو الى اشعار القدماء وذلك موقوف على مقدمتين ظنيتين احدهما كون هذا الشعر
عن الشاعر المنسوب اليه وذلك انما يستفاد من نقل الاحاد ونقل الاحاد غير مفيد للعلم وايضا فان الروايات عندهم
والمراسيل مردودة عند الاكثر وثانيهما حقيقة قول الشاعر هو غير معلوم لعدم عصمته وح يجوز غلطه ولحنه وقد
لحن المتاخرون كثيرا من المتقدمين الثانية عدم الاشتراك فعلى تقدير كون اللفظ مشتركا بين المعنى المعلوم
وضعه له وبين غيره لا يبقى وثوق بارادة ذلك المعنى من اللفظ وعدم الاشتراك ظني الثالثة عدم المجاز فان حمل اللفظ
على حقيقته انما يجب اذا لم يكن مجازه مرادا لكن عدم ارادة المجاز ظني الرابعة عدم النقل في حمل اللفظ على معناه الاصلي انما يتحقق

صح قيل الدلائل اللفظية ظنية لتوقفها على نقل اللغة والنحو والتصريف وعدم الاشتراك والمجاز والنقل والتخصيص والاضمار والتقديم والتاخير والناسخ والمعارض العقلي الذي لو رجح عليه لزم ابطال النقل اذ بطلان الاصل يستلزم بطلان الفرع والاشارة الى ان هذه ظنية فالموقوف عليها ظني والحق خلافه هذا فان بعض اللغات والنحو والصرف متواتر النقل وعدم هذه الاشياء التي ذكرها قد يعلم من محاورات القطع فيثبت القران

عند عدم نقله الى معنى اخر اذ على تقدير نقله يجب حمله على المعنى المنقول اليه وعدم النقل ظنى الخامس عدم الاضمار
فان حمل اللفظ على ظاهره انما يتحقق عند عدم اضمار ما يدل على خلاف ذلك الظاهر وعدم الاضمار ظنى السادس عدم
ظهور ما مر السابع عدم الناسخ اذ على تقدير لا يبقى الحكم المدلول عليه بالدليل السابق ثابتا وعدمه ظنى الثامن عدم التقديم والتاخير لتغير المعنى
بذلك وهو ظاهر انتفاؤه ظنى التاسع عدم المعارض النقلى الراجح عليه اذ على تقدير وجوده يتعين العمل به والعدول عن الدليل المرجوح وعدمه ظنى وهذه
لم يتعرض لها المص هنا واشار اليه فى النهاية ولا بد منها العاشر عدم المعارض العقلى اذ على تقدير وجود دليل عقلى يدل
على نقيض مدلول الدليل النقلى يجب العمل به وتاويل الدليل النقلى اذ لو رجح النقلى عليه لزم ابطال النقلى فان الدليل
العقلى اصل للدليل النقلى فلو ابطل الدليل العقلى لمعارضة الدليل النقلى لابطل النقلى بالضرورة لاستلزام بطلان الاصل
بطلان فرعه فتعين ما قلناه من تاويل النقلى والعمل بالعقلى والمص لم يرتض هذا القول وادعى ان الحق خلافه بدليل علمنا بتواتر
بعض اللغات ككون لفظى السماء والارض موضوعتين لمعنييهما وكذا فى النحو والتصريف فان كون الفاعل مرفوعا والمفعول
منصوبا والمضاف اليه مجرورا متواتر وكذا زيادة حروف المضارعة وابدال الهمزة الفا وياء وواوا فى نحو راس وبئر ومومن واشباه
ذلك وبانا نعلم ان المراد من محكمات القران العزيز مثل قوله تعالى قل هو الله احد الله لا اله الا هو وامثال ذلك
ظواهرها وان هذه القوادح منفية عنها علما قطعيا لا يقبل التشكيك فيكون الدليل المؤلف من امثال تلك المحكمات يقينيا

قال البحث الرابع خطابه تعالى **اقول** يريد الاشارة الى كيفية الاستدلال بخطاب الله تعالى على الاحكام الشرعية فمهد
لذلك قاعدة وهى ان اللفظ الصادر من الشارع اما ان يكون له حقيقة شرعية اولا فان كان الاول وجب حمله على تلك الحقيقة
سواء كان له حقيقة اخرى عرفية ولغوية يمكن حمله عليها اولا لان الظاهر ان الشارع انما يتكلم على وضعه فان لم يكن او كان له
حقيقة شرعية وتعذر حمله عليها فان كان له حقيقة عرفية غالبة على اللغوية وجب حمله عليها لان المعنى العرفى هو الغالب
هو المتبادر الى الذهن عند الاطلاق دون اللغوى فان تعددت العرفية بان كان اللفظ مستعملا عند طائفة فى معنى وعند غيرهم فى غيره
حملت كل واحد من الطائفتين ذلك اللفظ على ما هو متعارف عندها ويجب ان يكون الله تعالى اراد ذلك اذ لولاه لزم خطابه تعالى
بماله ظاهر من غير ارادة ظاهره مع تجرده عن القرينة وقد تقدم بطلانه واذا لم يغلب العرفية على اللغوية بل كانتا
متساويتين كان اللفظ مشتركا بينهما لا يحمل على احديهما الا بالقرينة المرجحة لارادته وان لم يكن له حقيقة عرفية او
كانت وتعذر حمل اللفظ عليها حمل على الحقيقة اللغوية فان تعذر فعلى المجاز ثم المجاز اما ان يكون متحدا او متكثرا فان كان
الاول تعين الارادة وان كان الثانى فان ترجح احدها وجب الحمل عليه وان لم يترجح احدها او كان الراجح متعددا متساويا
كان كاللفظ المشترك يفتقر فى حمله على احدها على التعيين الى قرينة موجبة لذلك اذا تقرر هذا فاعلم ان الخطاب الشرعى

اما ان يدل على الحكم الشرعي بلفظه او بمعناه والاول اما ان يستغنى في دلالته عن انضمام غيره اليه او يفتقر
الى الضميمة فالاول كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا فان كلا من الخطابين مستقل في دلالته على الحكم المذكور فيه من غيره
انضمام ضميمة والثاني وهو المحتاج في دلالته الى الضميمة بحيث يكون المجموع الحاصل منه ومن ذلك الغير المنضم دالا على
الحكم فينقسم الى اربعة اقسام بحسب انقسام ذلك المنضم فانه قد يكون خطابا اخر وقد يكون اجماعا وقد يكون قياسا عند من
يقول بكونه حجة وقد يكون شهادة حال المتكلم والاول اما ان يكون كل واحد من ذينك الخطابين دالا على مقدمة مناسبة
للمقدمة التي يدل عليها الاخر بحيث ينتظم منهما قياس منتج للحكم مثل قوله تعالى افعصيت امري الدال على ان تارك المامور به
عاص مع قوله ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم الدال على ان كل عاص يستحق العقاب فانهما ينتجان ان تارك المامور به
يستحق العقاب وهو معنى كون الامر للوجوب واما ان يكون احدهما دالا على تعيين مدة لامرين والاخر دالا على تعيين بعض
تلك المدة لاحدهما فانهما يدلان على تعيين باقي المدة للاخر مثل قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا مع قوله وفصاله
في عامين فانهما يدلان على ان اقل الحمل ستة اشهر واما الثاني فكما اذا دل الخطاب على ان الخال يرث ودل الاجماع
على ان الخالة بمثابته في الارث فانهما يدلان على ان الخالة ترث لاستلزامهما متصلة موجبة استثني فيها عين
مقدمها فانتجت عين تاليها هكذا كلما كان الخال وارثا كانت الخالة وارثة لكن الخال وارث ينتج فالخالة وارثة فالمتصلة
دل عليها الاجماع والمقدمة الاستثنائية دل عليها الخطاب واما الثالث فكما اذا دل الخطاب على تحريم الربا في البر ودل
القياس على مساواة التفاح له فانهما يدلان على تحريم الربا في التفاح لاستلزامهما متصلة موجبة دل عليها القياس ودل على
مقدمة الاستثنائية وهي استثناء عين مقدمها الخطاب كما تقدم واما الرابع فكقوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما
جماعة فانه متردد بين كونه بيانا للحكم العقلي وهو ان اقل الجمع اثنان وبين كونه بيانا للحكم الشرعي وهو كونه مبيحا للسفر
حيث كان قد نهى عليه السلام عن السفر الا في جماعة فان شهادة حاله عليه السلام من حيث كونه مبعوثا لبيان الاحكام الشرعية دون العقلية
ترجح الاحتمال الثاني على الاول واما ما يدل عليه الخطاب بمعناه وهي الدلالة الالتزامية فنقول ذلك المعنى المدلول
عليه بالالتزام اما ان يكون مستفادا من معاني الالفاظ المفردة او من تركيبها فالاول قسمان احدهما ان يكون المعنى
الالتزامي شرطا للمعنى المطابقي ويسمى هذه الدلالة دلالة الاقتضاء ثم شرطيته قد يكون مستفادة من العقل
كقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطأ والنسيان فان العقل دل على ان هذا المعنى لا يصح الا اذا اضمر فيه رفع المؤاخذة
الحكم الشرعي والا لزم الكذب على الشارع لوقوع الخطاء والنسيان من الامة وهو محال هكذا قيل وفيه نظر اما
اولا فللمنع من عدم صحة هذا الكلام من دون انضمام هذا المضمر وذلك لان الامة عبارة عن مجموع المسلمين

والخطاء والنسيان تفعا عنهم وان جاز على احادهم لما ياتى فى الاجماع واما ثانيا فلانا لانسلم ان هذا المعنى مستفاد
من اللفظ المفرد بل الظاهر هو انه انما لزم من التركيب قد يكون شرطيته مستفادة من الشرع كنذر العتق فانه
يدل على وجوب تحصيل الملك لكونه شرطا للعتق واستفيد ذلك من قوله عليه السلم لا عتق الا فى الملك والثانى ما
يكون شرطا كذلك لاباحة الضرب على اباحة الايلام واما اذا كان تابعا التركيب فاما ان يكون من مكملات المعنى المقصود
او لا يكون فالاول كدلالة تحريم التافيف على تحريم الضرب لان الغرض من تحريم التافيف الاذى عن الوالدين وانما يكمل بتحريم الضرب وتسمى دلالة
ومفهوم الموافقة والثانى كدلالة التخصيص بالوصف على التخصيص بالحكم مثل فى الغنم السائمة زكوة ويسمى دليل الخطاب ودلالة المفهوم
ولكن لا لالة التخصيص بالذكر على التخصيص بالحكم عند من يقول به **قال المقصد الثانى فى الامر اقول** لما فرغ من المباحث
المتعلقة بالخطاب الذى هو جنس الامر والنهى وغيرهما شرع فى المباحث المتعلقة بانواعه بخصوصيتها وبدا بمباحث الامر والنهى
لدلالتهما على الاقتضاء دون غيرهما وبدا بالامر لتعلقه بجانب الوجود واخر النهى عنه لتعلقه بجانب العدم واعلم ان
لفظة الامر حقيقة فى القول المخصوص اعنى الدال على طلب الفعل وفاقا وانما الخلاف فى انها هل هى مع ذلك حقيقة فى غيره ام لا فالمحققون
على انها ليست كذلك وبعض الفقهاء ذهب الى انها حقيقة فى الفعل ايضا وزعم ابو الحسين البصرى انها مشتركة بين القول
المذكور وبين الشىء وبين الصفة وبين الشان والطريق والحق الاول لنا انها لو كانت حقيقة فى غير القول المخصوص مع كونها
حقيقة فيه لزم الاشتراك وقد تقدم كونه على خلاف الاصل واحتج القائلون بانه حقيقة فى الفعل ايضا بان اهل اللغة
استعملوا لفظة الامر فى الفعل ومتى كان كذلك كانت حقيقة فيه اما الاول فيدل عليه القران العزيز والشعر والعرف
اما القران فكقوله تعالى اذا جاء امرنا وفار التنور والمراد بالامر هنا الافعال العجيبة التى فعلها الله تعالى فى ذلك الوقت
وقوله تعالى اتعجبين من امر الله واراد به الفعل وقوله وما امرنا الا واحدة كلمح البصر يجرى فى البحر مسخرات بامره وما
امر فرعون برشيد والمراد فعله واما الشعر فكقول الشاعر لامر ما تسود من يسود واما العرف فكقولك لامر ما جدع
قصير انفه وكقولهم امر فلان مستقيم والمراد طريقه وفعله ويقولون هذا امر عظيم ورايت امرا هائلا واما الثانى
فلما عرفت من ان الاصل فى الاستعمال الحقيقة اجاب المص بالمنع من دلالة الاستعمال على الحقيقة وذلك لان الاستعمال
يوجد تارة مع الحقيقة وتارة مع المجاز فهو مشترك بينهما اعم منهما فلا يكون دالا على احدهما على التعيين لان العام
لا يدل على الخاص المعين من جزئياته باحدى الدلالات الثلث هذا اذا كانت نسبة العام الى جزئياته على السواء اما
مع كونه اولى باحدهما من الاخر كما فى مسئلتنا هذه فان كون الاستعمال مجازا اولى من كونه حقيقة لاستلزام الثانى الاشتراك وهو مرجوح
فاولى ان لا يدل واجيب ايضا بالمنع من استعمال لفظة الامر فى الفعل ويجوز ان يكون المراد بالاية الاولى القول

ولو سلم ارادة الفعل لكن لا نسلم انه اطلق عليه لفظة الامر لخصوص كونه فعلا بل لعموم كونه شأنا وكذا الاية الثانية وقوله وما امر فرعون
برشيد يحتمل ان يكون المراد به القول بل الظاهر ذلك بدليل قوله قبل ذلك فاتبعوا امر فرعون اى اطاعوه فيما امرهم واما قوله وما
امرنا الا واحدة كلمح بالبصر فيمتنع اجراؤه على ظاهره لاستلزامه وحدة فعله تعالى وانه لا يحدث الا كلمح بالبصر في السرعة ومن المعلوم انه
ليس كذلك وح يكون المراد والله اعلم انه تعالى من شأنه اذا اراد شيئا وقع كلمح البصر وقوله مسخرات بامره المراد الشأن لان الجري و
التسخير ليس بفعله بل بقدرته تعالى ويمكن ان يجاب ايضا بان الاستعمال انما يدل على الحقيقة فيما هو المجرد عن القرائن وههنا ليس كذلك
فان ادعوا في هذه الصورة التجرد عن القرينة الدالة على ارادة الفعل منعنا كون الفعل مرادا وبطل احتجاجهم لبطلان احتجاجهم الاولين وهو انه
من قال هذا امر لم يدر السامع اى هذه الامور اراد ولو قال هذا امر بالفعل او امر فلان مستقيم او تحرك الجسم لامر او جاء زيد
لامر فهم السامع من الاول القول ومن الثاني الشأن ومن الثالث الشيء ومن الرابع انه جاء لغرض من الاغراض وتردد الذهن
بين فهم هذه المعاني عند اطلاق لفظ الامر دليل على اشتراكها بينها اذ لو كانت حقيقة في احدها لتبادر الى الفهم وكذا لو كانت
حقيقة في امر مشترك بينها والجواب المنع من التردد عند اطلاق لفظة الامر بل المدعى انه يتبادر القول الى الفهم والهاء في قوله
فيه على الحقيقة عائدة الى الفعل وعلى يتعلق بالتجوز والهاء في قوله فلا يجوز الاستدلال به عائدة الى الاستعمال
و في قوله عليه عائدة الى كونه حقيقة **قال** البحث الثاني في حده وهو طلب الفعل بالقول على جهة الاستعلاء وهذا الطلب
معلوم لكل عاقل وهو غير الصيغة لعدم اختلافه باختلاف اللغات ولوجودها من الساهي والغافل والنائم مع انتفائه
وهل هو الارادة او غيرها الحق الاول فانا لا نعلم الزائد على الارادة ولا يجوز وضع اللفظ الظاهر لمعنى غير معقول ولا مشعور
احتج المثبتون للطلب مغايرا للارادة بان الله تعالى امر الكافر بالطاعة ولم يردها منه لانه عالم بعدم ايقاعها منه فيكون تكليفه
بها تكليفا بالمحال ولصحة اريد منك الفعل ولا امرك به ولامر السيد عبده بفعل لا يريد ايقاعه منه طلبا لاظهار
عذره والجواب المنع من عدم ارادة الطاعة من الكافر والعلم لا يؤثر في المعلوم وتمام الاستقصاء في هذه المسألة
مذكور في كتبنا الكلامية ونفي الامر معناه نفي الالزام وان كان مريدا لايقاع الفعل اختيارا والطلب والارادة متساويان
في امر طالب العذر والجواب واحد وهو انه وجد منه صورة الامر وان لم يرده ولم يطلبه **اقول** لما بين ان لفظة الامر
موضوعة للقول المخصوص شرع في تعريف ذلك القول فقوله طلب جنس شامل لطلب الفعل وطلب الترك الذي هو النهي
وبه يخرج ما ليس بطلب من انواع الكلام كالاخبار والتهديد وغيرهما واضافته الى الفعل فصل يميزه عن النهي والمراد
بالفعل ههنا ما يعم القول ايضا ليندرج فيه الامر بالامر والنهي وبالخبر وغير ذلك من انواع الكلام وقوله على جهة الاستعلاء
ليخرج الدعاء والالتماس ولم يعتبر العلو كما اعتبره جماعة من المعتزلة لوجود الامر بدونه بدليل قوله تعالى حكاية

من فرعون ماذا تامرون وقول عمرو بن العاص لمعاوية امرتك امرا جازما فعصيتني وكان من التوفيق قتل ابن هاشم وهذا الحد
هو الذي ذكره فخر الدين في المحصول واختاره المصنف رحمه الله في النهاية وفيه نظر فان الامر عندنا ليس هو الطلب بل هو القول
بل القول بل نفس القول الدال على الطلب وقد ذكر فخر الدين ايضا في بعض كتبه بانه اللفظ الدال على طلب الفعل على سبيل الاستعلاء فاللفظ
جنس وقيد بالدال يخرج المهمل وقوله على طلب الفعل اخرج ما لا يدل على طلب اصلا كالخبر والتعجب وغيرهما او ما يدل على
طلب الترك كالنهي وقوله على سبيل الاستعلاء اخرج الدعاء والالتماس والمراد بالدلالة المطابقة لا الالتزامية والا لانتقض في طرده
بمثل قول الانسان لغيره مستعليا عليه لا تستقر في هذا المكان او لا تسكت فانه يدل على طلب الفعل وهو الخروج من المكان في
المثال الاول والكلام في المثال الثاني وعلى قول الاشاعرة ان المطلوب بالنهي فعل ضد الفعل ينتقض الحد في طرده ايضا ويرد
على عكس الحدين المذكورين مثل قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان واجتنبوا قول الزور وقوله عم وما نهيتكم عنه
فانتهوا وبمثل اسكتوا عما سكت الله عنه فانها اوامر ولا يصدق احد الحدين على شيء منها ولا يرد على طردهما مثل اطلب منك
الفعل لانه انما يدل بالوضع على الاخبار بطلب الفعل لا على نفس الطلب ويمكن ان يقال على الثاني انه منقوض بمثل
طلب الفعل فان قلت المراد بقولنا الدال على طلب الفعل الدال على وجود الطلب لا على ماهيته خاصة قلت منتقض
بقولنا وجد طلب الفعل والجواب الحق ان المراد باللفظ الدال المفيد فائدة تامة لان الامر من جملة اقسام الكلام
التام وح يندفع النقض بالقول المذكور وقد نقل عن اوائل الاصوليين حدود ردية مثل قول القاضي ابي بكر انه
القول المقتضي طاعة المامور بفعل المامور به وهو دوري باعتبار كون كل من المامور والمامور به مشتقا من الامر فتتوقف
معرفتهما عليه فتعريفه بهما يكون دوريا ولتعريف الطاعة بانها موافقة الامر فيكون الامر معرفا لها فلو كان
معرفا لها دار ايضا وكقول المعتزلة الامر هو قول القائل لمن دونه افعل او ما يقوم مقامه في الدلالة ليدخل فيه
الامر بغير العربية فانه منقوض طردا وعكسا اما الاول فلصدق هذا التعريف على التهديد وغيره من المعاني
الاتية مع كذب الامر على كل واحد منها واما الثاني فلصدق الامر على الصيغة الصادرة من الادنى الى الاعلى
حال استعلائه مع كذب التعريف المذكور عليه وايضا فيه لفظة او وهي موضوعة للشك والابهام وهما ينافيان
التحديد واعلم ان هذا الطلب امر معلوم لكل عاقل لانه يامر وينهى ويدرك تفرقة ضرورية بينهما ويميز بين طلب
الفعل وطلب الترك وبين الطلب والخبر وهذه ايات كونه معلوما وهو مغاير للصيغة الدالة عليه ضرورة مغايرة
الدليل للمدلول ولان الصيغة مختلفة بحسب اختلاف اللغات والامم والطلب ليس مختلفا في شيء من ذلك فتغايرا ولوجود
الصيغة منفكة عن الطلب عند صدورها من الساهي والنائم والغافل فلا يكون هو اياه والا لانفك الشيء عن نفسه و

للارادة قالت الاشاعرة نعم وانكره المعتزلة وزعموا ان الطلب عبارة عن ارادة المامور به وهو الحق لنا ان الزائد
على الارادة غير معقول لنا ولو ثبت لكان امرا خفيا في الغاية لا يدركه الا الافراد من العقلاء وح لا يجوز وضع الالفاظ
المتداولة بين الخاص والعام بازائه لاستحالة وضع اللفظ الظاهر المشهور لامر غير معقول اصلا او في
غاية الخفاء بل الواجب كونها موضوعة في اللغة للمعنى المتعارف بينهم واحتجت الاشاعرة بوجوه الاول
انه تعالى امر الكافر الذي علم منه عدم الطاعة بها ولم يردها منه لكونها ممتنعة والا لجاز انقلاب علمه تعالى
جهلا وانه محال والممتنع لا يكون مرادا لله تعالى اتفاقا فقد ثبت وجود الامر من دون الارادة ويلزم منه وجود
الطلب من دون الارادة لكون الطلب اما نفس الامر او لازما له الثاني انه يصح ان يقول الانسان لغيره اريد منك الفعل
ولا امرك به ولو كان الامر عبارة عن الارادة لم يصح ذلك لكونه ح متناقضا وفيه نظر لانه انما يدل على مغايرة الارادة للامر
وما اظن احدا ادعى اتحادهما وليس دالا على مغايرة الارادة للطلب الذي هو المطلوب اللهم الا ان يقال ان الامر
عبارة عن الطلب فيكون الاستدلال صحيحا الا انه ممنوع ولو عكس وقال امرك بالفعل ولا اريد منك لزم المغايرة المطلوبة
لو صح هذا القول الثالث ان السيد قد يامر عبده بما لا يريد كما لو ضربه فتوعده الملك بالمواخذة اذا كان لا
لموجب فاعتذر بانه لا يمتثل امره وطلب الملك امتحانه بان يامره في حضرته بامر فان السيد ح يامره بفعل ولا يريده
منه فقد وجد الامر من دون الارادة ويلزم منه وجود الطلب من دونها لما تقدم فتغايرا واجاب المص من
الاول بان المنع من عدم ارادة الطاعة ممن علم منه استمرار عدمها ومن استحالتها على تقدير تعلق علمه تعالى
وعدمها اذ العلم لا يؤثر في المعلوم لكونه حكاية عنه والاستقصاء في هذه المسئلة اعني عدم اقتضاء علم العدم
الامتناع والوجود الوجوب مذكور في كتبه الكلامية وعن الثاني بان المراد بالامر المنفي الالزام مع كونه مريدا
لايقاع الفعل اختيارا فكانه قال اريد منك الفعل ولا الزمك به مع انه يعارض بانه يحسن ان يقول اطلب
منك الفعل ولا امرك به ولهذا يستقبح الناس ان يقول السائل للملك امرك بكذا ولا يستقبحون اطلب
منك كذا والتحقيق ان الامر ليس عبارة عن مجرد الطلب والارادة بل عن جملة جزؤها الطلب والارادة
وح لا يلزم من ثبوت الارادة وانتفاء الامر انفكاك الامر عن الارادة لانها اعم منه بل يلزم عكسه وعن
الثالث ان السيد في تلك الحالة كما لا يريد الفعل المامور به كذا لا يطلبه والارادة والطلب متساويان في
الانتفاء عن ذلك الفعل المامور به والجواب عنهما واحد وهو انه انما وجد صورة الامر من غير امر واعلم ان
ان الدليل الاول المذكور للاشاعرة مع صحته نظر في ذلك ان قوله فيكون تكليفه بها تكليفا بالمحال ليس له

لئيلبس مدخل فى حجتهم لان تكليفه بهما واقع اتفاقا وكان وقوعهما محالا عندهم والتكليف بمثل هذا المحال لا يمنعونه ولو قال
بد له فيكون ايقاعهما محالا والا فلا يكون مرادله ثم كان اجود **قوله** البحث الثالث اعلم ان الصيغة تدل على الطلب بالوضع
فلا تفتقر الى الارادة كغيرها من الالفاظ احتج الجبائيان بان المميز بين الامر والتهديد هو الارادة والجواب انها حقيقة فى الطلب مجاز
فى غيره ولا اثر لارادة المامور به فى صيرورة الصيغة امرا خلافا لهما لانها دالة بالوضع على الارادة فلا يفيد للصيغة
الدالة عليها صفة كالمسميات مع الاسماء وقد تقوم صيغة الامر مقام الخبر مثل اذا لم تستحى فاصنع ما شئت و
بالعكس مثل والوالدات يرضعن او لا دهن لاشتراكهما فى الدلالة على وجود الفعل وكذا النهى مثل لا تنكح المراة على
عمتها وخالتها **قوله** قد اشتمل هذا البحث على مسائل ثلث الاولى فى ان دلالة صيغة الامر على الطلب يكفى
فى تحققها الوضع من غير افتقار الى ارادة اخرى وهو قول الكعبى وخالف فى ذلك ابو على وابو هاشم الجبائيان وزعما
انه لا بد مع ذلك الوضع من ارادة اخرى واختار المص الاول واحتج عليه بان هذه الصيغة موضوعة لمعنى
هو الطلب فلا يفتقر فى دلالتها عليه الى ارادة كسائر الالفاظ الموضوعة لمعانيها مثل دلالة كل من لفظى الانسان
والفرس على معناهما احتج الجبائيان بانا نميز بين الصيغة اذا كانت امرا وبينها اذا كانت تهديدا ولا نميز بينهما
الا الارادة فبدونها لا يتحقق دلالة الصيغة على الطلب والجواب ان الصيغة انما تفتقر فى دلالتها على الطلب
الى امر اخر غير الوضع من ارادة او غيرها لو كانت حقيقة فى غيره كالتهديد وغيره اما اذا كانت حقيقة فى الطلب خاصة
مجازا فى غيره كانت مقيدة للطلب بطلاقتها مجردة عن القرائن كغيرها من الالفاظ الموضوعة لمعانيها المتحدة ولو
سلم كون الصيغة مشتركة بين الامر والتهديد وانها تفتقر فى دلالتها على الامر الى قرينة زائدة على الوضع
لم يجز كون تلك القرينة عبارة عن الارادة بل يجب كونها غيرها لان الارادة من امر باطنى خفى لا يطلع عليه السامع
فلا يفيد تميزا اصلا والحق ان التهديد انما يفهم من الصيغة عند اقترانها بما يدل عليه اما عند تجردها عن القرائن فلا
يفهم منها الا طلب الفعل المسئلة الثانية ذهب ابو على وابنه الى ان ارادة المامور به موثرة فى صيرورة الصيغة ا
امرا وانكره المحققون واستدل المص طاب ثراه على بطلان مذهبهما بان الصيغة موضوعة لتلك الارادة ودالة
عليها كغيرها من الالفاظ الموضوعة لمعانيها فلا تكون مفيدة لها صفة الامرية قياسا على غيرها من المسميات
مع اسمائها وفيه نظر منشاؤه ضعف القياس والحق ان يقال ان اراد مدعى تاثير الارادة فى كون الصيغة
امرا انها موثرة فى وضع الواضع اياها بازاء الامر كان ظاهر الاستحالة وان اراد ان الصيغة الشخصية المجردة
عن تلك الارادة ليست امرا حقيقة فهو حق بل يكون اللافظ مستعملا لها فى غير موضوعها كاستعماله اياها

في الخبر وغيره وقد اعترف المص بذلك حيث قال ان امر السيد عبده للتهديد عنده ليس امرا حقيقة بل هو صورة
الامر وذلك لعدم الارادة للمامور به وفخر الدين اعترف ههنا بان صيغة افعل التي هي عبارة عن الامر موضوعة
للارادة وقد ابى في ذلك من قبل وزعم انها موضوعة للطلب المغاير للارادة المسئلة الثانية اقامة كل من لفظتي الامر
والنهي مقام الخبر وبالعكس اعلم انك قد عرفت فيما تقدم من ان اللفظين اذا تشابه معناهما او كان بينهما علاقة
معتبرة في اللغة جاز اطلاق كل واحد منهما على معنى الاخر ولما كان الخبر مشابها للامر من حيث دلالته على الفعل المامور به
وطلب تحصيله ومشاركة الخبر اياه في ذلك صح ان يطلق كل من اللفظين على معنى الاخر وقد وقع ذلك في الكتاب
العزيز والسنة المقدسة اما اطلاق لفظة الخبر على الامر فكقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء
وكقوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين والمراد امرهن بذلك واما عكسه فكقوله عليه السلم اذا لم تستحي
فاصنع ما شئت وكذا الكلام في النهي فان الخبر يشاركه في مدلوله فان قول القائل اطلب منك ترك القيام دال على
ما يدل عليه قوله لا تقم فصح اطلاق لفظ كل منهما على الاخر فاطلاق لفظ الخبر وارادة النهي كثير كقوله تعالى لا يمسه
الا المطهرون وقوله لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها ولا تنكح اليتيمة حتى تستامر معناه ولا تنكح الى غاية الاستيمار
قال قدس الله سره الفصل الثاني في مدلول الصيغة وفيه مباحث الاول في ان الامر للوجوب صيغة افعل
تستعمل في معان متعددة كالايجاب والندب والارشاد والتهديد والاهانة والدعاء وهي حقيقة في الاول
وقيل مشترك بين الاول والثاني وقيل القدر المشترك لنا قوله تعالى ما منعك الا تسجد اذ امرتك ذمه
على ترك السجود عقيب الامر ولو لا انه للوجوب لما استحق الذم بمجرد الترك وقوله تعالى واذا قيل لهم
اركعوا لا يركعون ذمهم على الامتناع عقيب الامر وقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره امر مخالف الامر
بالحذر ولو لا العقاب لما حسن التحذير ولان تارك المامور به عاص والعاصي يستحق العقاب ولقوله عليه السلام
لو لا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك نفى الامر مع ثبوت الندبية ونفى الامر واثبت الشفاعة المندوب
قبولها في خبر بريرة ولحسن ذم العبد على الترك ولان حمله على الوجوب احتراز عن الضرر المظنون **اقول**
لما ذكر ان لفظة الامر حقيقة في القول الدال على طلب الفعل شرع في ذكر مدلول ذلك القول مفصلا واعلم
ان صيغة افعل يستعمل في خمسة عشر معنى على سبيل البدل **الاول** الايجاب كقوله تعالى اقم الصلوة **الثاني**
الندب كقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا **الثالث** الارشاد كقوله تعالى واشهدوا اذا تبايعتم
وهذه الثلثة مشتركة في طلب تحصيل المصلحة الا ان المصلحة في الاولين اخروية وفي الثالث دنيوية اذ الكوا

كالتمني لا يزداد بالاستشهاد ولا يبعد منه الرابع التهديد كقوله تعالى اعملوا ما شئتم الخامس الاهانة
كقوله تعالى ذق انك انت العزيز الكريم السادس الدعاء مثل ربنا اغفر لنا السابع الاباحة كقوله تعالى واذا
حللتم فاصطادوا الثامن الامتنان كقوله تعالى كلوا مما رزقكم الله التاسع الاكرام كقوله تعالى ادخلوها بسلام
آمنين العاشر التسخير كقوله تعالى كونوا قردة خاسئين الحادي عشر التعجيز كقوله فأتوا بسورة من مثله
الثاني عشر التسوية فاصبروا او لا تصبروا الثالث عشر التمني الا ايها الليل الطويل الا انجلي بصبح وما الاصباح منك
بامثل الرابع عشر الاحتقار كقوله تعالى القوا ما انتم ملقون الخامس عشر التكوين كن فيكون والمص اقتصر على
ذكر الستة الاول والاتفاق واقع على ان هذه الصيغة ليست حقيقة في جميع هذه المعاني الاكثر منها
كالتعجيز والتحقير والاهانة والتسوية لا يفهم من مجرد الصيغة بل انما يفهم منها عند اقترانها بقرائن دالة
على خصوصياتها وانما الخلاف فيما هي حقيقة فيه من هذه المعاني فذهب الشافعي واكثر الفقهاء وجماعة من المتكلمين
كابي علي الجبائي في احد قوليه وابي الحسين البصري وفخر الدين الرازي الى انها حقيقة في الاول اعني الوجوب وهو
اختيار المص وقال في النهاية انها موضوعة لغة للطلب المطلق الشامل للوجوب والندب ومن حيث الشرع للوجوب
وذهب جماعة من المتكلمين والفقهاء الى انها حقيقة في الندب وهو منقول عن الشافعي ايض وعن ابي هاشم
وزعم بعضهم انها حقيقة في الايجاب دون الوجوب وفرق بينهما بان الايجاب دلالة الامر على ان الامر اوجب الفعل
المامور به والوجوب دلالة الامر على ان المامور به له صفة الوجوب وهذا الفرق يتم على راي المعتزلة دون الاشاعرة
وقال السيد مرتضى انها مشتركة بين الوجوب والندب من حيث اللغة والعرف الشرعي خصصها بالوجوب
وقال آخرون انها مشتركة بينهما مطلقا وقال آخرون انها حقيقة في القدر المشترك بينهما وهو ترجيح الفعل مطلقا
وقال قوم انها مشتركة بين الوجوب والندب والاباحة والتهديد وزعم آخرون انها مشتركة بين الثلاثة الاول وبعضهم جعلها موضوعة [illegible]
[illegible] والحق انها حقيقة في طلب الفعل دون ما سواه لانا عند سماع هذه الصيغة مجردة عن القرائن نفهم منها طلب الفعل دون ما سواه
ولو لم تكن حقيقة فيه خاصة لما كان كذلك اذ كونها حقيقة في غيره خاصة يوجب فهم ذلك الغير وكونها حقيقة في
غيره وفيه على سبيل البدل يوجب تردد الذهن بينهما وانتفاء هذين اللازمين دليل على انتفاء ملزومهما وتحقق المدعى
وتوقف الاشعري والقاضي ابو بكر والغزالي في ذلك احتج المص على انها للوجوب بوجوه ثمانية اربعة من الكتاب العزيز
واثنان من السنة واثنان من طريق العقل الاول قوله تعالى مخاطبا لابليس لعنه الله ما منعك الا تسجد اذ امرتك
وليس المراد الاستفهام لاستحالته على الله تعالى فتعين الذم والتوبيخ ولو لم يكن الامر للوجوب لما ذم ابليس بمجرد

ترك السجود المامور به وكان له ان يقول الم توجبه علي وفيه نظر فانه ان دل فانما يدل على ان الامر للوجوب و
لا يدل على ان صيغة افعل للوجوب الذى هو المط واعترض ايض باحتمال كون الامر فى تلك اللغة مفيد الوجوب
ولا يلزم من ذلك كونه فى لغتنا وشرعنا كذلك واجيب بان الظ يقتضى ترتب الذم على مخالفة الامر فتخصيصه بامر
خاص عارض خلاف الظ وفيه نظر ايض ولانه لو كان مفيدا فى تلك اللغة دون لغتنا لزم النقل المخالف للاصل الثانى
قوله تع واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم الله تعالى على تركهم الركوع لما قيل لهم افعلوه ولو لا كون قوله افعلوا للوجوب
لما حسن ذمهم على تركه وفيه نظر لاحتمال ذمهم على تركهم الركوع لاجل امره اياهم به تحقيقا للمخالفة والممانعة
واعترض ايض بالمنع من كون الذم على الترك بل انما ذمهم على عدم اعتقادهم حقيقة الامر ويدل على ذلك قوله تع
عقيبه ويل يومئذ للمكذبين وايضا الامر قد يفيد الوجوب عند اقترانه بما يدل على ارادته فلم لا يجوز ان يكون
قد اقترن بذلك قرينة دالة على الوجوب كما اجيب عن الاول بان المكذبين اما ان يكونوا هم الذين لم يركعوا
عقيب امرهم او غيرهم فان كان الاول جاز ان يستحقوا الذم بترك الركوع والويل بسبب التكذيب فان الكفار
عندنا معذبون على تركهم العبادات كما يعذبون على تركهم الايمان وان كانوا غيرهم لم يكن اثبات الويل بسبب لقوم
تكذيبهم منافيا الذم لقوم اخر بتركهم ما امروا به وعن الثانى ان الذم مترتب على تركهم الركوع عقيب الامر به
مطلقا فكان ذلك الترك سببا للذم من غير اعتبار القرينة الثالث قوله تع فليحذر الذين يخالفون عن امره
ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم امر الله تعالى مخالف الامر بالحذر من العذاب وتارك المامور به مخالف
للامر بدليل ان المخالفة ضد الموافقة وموافقة الامر العمل بمقتضاه فيضادها ترك العمل بمقتضاه
والامر بالحذر عن العذاب انما يحسن عند قيام مقتضيه فثبت ان تارك المامور به قد وجد
فى حقه ما يقتضى نزول العذاب به وترتيب هذا الحكم على هذا الوصف موذن بكونه علة له ولا نعنى بكون الامر
للوجوب الا هذا وفيه نظر فانا لا نم ان تارك المامور به مخالف للامر بل المخالف للامر هو التارك لاجل الامر
على سبيل الممانعة والمشاقة وذلك لا يدل على كون الامر للوجوب بل يدل على تحريم مخالفة الامر بهذا المعنى و
اعترض عليه ايضا بالمنع من كون تارك المامور به مخالفا للامر ولا نم كون موافقة الامر عبارة عن الاتيان بمقتضاه
مطلقا بل على الوجه الذى اقتضاه فانه لو اتى به المكلف على وجه الندب وكان المراد اتيانه به على وجه الوجوب
او بالعكس لم يكن موافقا للامر بل مخالفا له فان المخالفة عبارة عن الاتيان بالمامور به على غير الوجه الذى
اقتضاه الامر او نقول ان موافقة الامر عبارة عن اعتقاد حقيته والمخالفة اذن عبارة عن عدم اعتقاد

حقيته او اعتقاد عدم حقيته مسلمنا لكن لا نم ان مخالفة الامر موجبة للعقاب ونمنع دلالة الاية على امر
مخالف الامر بالحذر بل هى دالة على الحذر عن مخالفى الامر سلمنا ولكن الاية انما دلت على ان مخالف الامر مامور بالحذر لا على وجوب الحذر نعم يدل على
ذلك بتقدير كون الامر للوجوب لكنه نفس المتنازع فان قلت حسن الحذر مطلقا لانه انما يحسن عند قيام المقتضى لنزول
العذاب قلت لا نم بل يحسن عند احتمال نزول العذاب اليم وهذا الاحتمال قائم لان هذه المسئلة اجتهادية
لا قطعية سلمنا لكن ذلك يدل على كون امره للوجوب فلم قلتم ان كل امر كذلك وايضا فالهاء فى امره يحتمل عودها الى الله
تعالى والى رسوله صلى الله عليه وسلم وح لا يدل على ان امر احدهما على التعيين للوجوب والجواب ان العبد اذا
امتثل امر سيده حسن عرفا ولغة ان يقال هذا العبد موافق لامر سيده ولو لم يمتثل امره قيل انه ما وافق امره بل
خالفه وقوله الموافقة عبارة عن الاتيان بمقتضى الامر على الوجه الذى اقتضاه قلنا مسلم ولكن لا نسلم انحصار مخالفة
الامر فى الاتيان بالمامور به على غير الوجه الذى اقتضاه الامر بل تدعى ان مخالفة الامر عبارة عن عدم الاتيان
بمقتضاه على الوجه الذى اقتضاه وذلك شامل للمخالفة بالتفسيرين واما قوله موافقة الامر عبارة عن اعتقاد
حقيته فليس بشىء لان ذلك لا يكون موافقة للامر بل للدليل الدال على كونه حقا اذ موافقة الشىء عبارة عن
تقرير مقتضاه ومقتضى الدليل كون الامر حقا واما منع دلالة الاية على امر مخالف الامر بالحذر ودعوى دلالتها
على الحذر عن مخالفى الامر فيبطلهما عدم تعيين المامور بالحذر فان قيل المامور بالحذر هو من تقدم ذكرهم
وهم الذين يتسللون منكم لواذا قلنا المتسللون هم المخالفون عن امره فكيف يامرهم بالحذر عن انفسهم على
تقدير تسليمه يبقى قوله ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم ضايعا لان يحذر لا يتعدى الى مفعولين
وقوله الاية انما دلت على الامر بالحذر لا على وجوبه قلنا لا ندعى وجوب الحذر الان ولكنه لا اقل من ان يدل على
جوازه وذلك كاف فى غرضنا اذ جواز الحذر مشروط بوجود ما يقتضى وقوعه لانه لو لا المقتضى لوقوعه لكان الحذر عنه جنونا او
ولم يوجد المقتضى لوقوعه وذلك سفه وعبث فيمتنع ورود الامر به قوله انما تدل الاية على كون امره للوجوب فلم قلتم ان كل امر كذلك قلنا الامر المذكور
معموم بدليل صحة الاستثناء منه بان يقال فليحذر الذين يخالفون عن امره الا الامر الفلانى ولانه تعالى رتب
العقاب على مخالفة الامر وترتب الحكم على الوصف مشعر بكون الوصف علة لذلك الحكم وح يتحقق الحكم فى جميع
صور وجود الوصف واما قوله انه يدل على ان امر احدهما يعنى الله تعالى ورسوله فى الجملة واجب وذلك غير مستلزم
لكون امر احدهما على التعيين الوجوب قلنا انه لا قائل بالفرق الرابع تارك ما امر الله ورسوله به عاص وكل عاص
فهو مستحق للعقاب ينتج تارك ما امر الله ورسوله به مستحق للعقاب ولا نعنى بكون الامر للوجوب الا هذا اما الصغرى

فلقوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون وقوله افعصيت امري وقوله لا اعصي لك امرا والمراد
بالعصيان هنا ترك المامور به واما الكبرى فلقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها
واعترض بالمنع من المقدمتين اما الصغرى فلان العصيان لو كان عبارة عن ترك المامور به لكان قوله تعالى ويفعلون
ما يؤمرون عقيب قوله لا يعصون الله ما امرهم تكرارا عاريا من الفائدة وذلك غير جائز على الحكيم بيان الملازمة ان
عدم العصيان على ذلك التقدير دليل على فعلهم ما امروا به فذكره بعد ذلك يكون تكرارا من غير فائدة وايضا فالمستحب
يكون مامورا به مع كون تاركه غير عاص واما الكبرى فيمنع كليتها بل هي جزئية اذ المراد بهم بعض العصاة بدليل تقييد
عقابهم بالخلود وذلك مختص بالكفار والجواب عن الاول المنع من لزوم التكرار على ذلك التقدير وانما يلزم لو كان
الفعلان في حكم واحد وظاهر انه ليس كذلك فان الاول ماض والثاني مستقبل والله اعلم لا يعصون الله ما امرهم في الماضي ويفعلون ما يؤمرون
في المستقبل سلمنا لكن عدم عصيان الامر يدل على الاتيان بالمامور به التزاما لا مطابقة ودلالة قوله ويفعلون ما يؤمرون مطابقة
فلا تكرار لحصول التاكيد بارداف احدى الدلالتين بالاخرى وكون المندوب مامورا به ليس حقيقة بل مجاز لكونه لازما للوجوب
والكبرى كلية لان من لفظ موضوع للعموم على ما ياتي والاصل استعماله في موضوعه ونمنع من كون الخلود مختصا بالكفار لانه
قد يراد به الزمان المتطاول ولان الحكم رتب على العصيان فيتحقق حيث يتحقق الخامس قوله لولا ان اشق على امتي لامرتهم
بالسواك عند كل صلوة نفى امره اياهم لاقتضاء المشقة عليهم وانما يكون كذلك لو كان للوجوب اذ لو كان للندب لم يكن
عليهم حرج من تركه فلم يتحقق المشقة ولان الندبية ثابتة اتفاقا فلو كان الامر للندب لم يستلزم مشقة
ممتنع لاجلها الامر فخر الدين استدل بهذا الخبر ايضا على كون المندوب غير مامور به قال لان لفظة لولا مفيدة لامتناع الشيء لوجود غيره
فيكون هنا مفيدة لامتناع الامر بالسواك لوجود غيره وهو المشقة والاجماع واقع على ندبيته واذا كان الامر بالسواك غير متحقق وندبيته
محققة لزم كون المندوب غير مامور به فاذا انضم الى ذلك كون الامر موضوعا لطلب الفعل تعين كونه للوجوب
وفيه نظر لان الخبرين انما دلا على ان بعض المندوب غير مامور به لان نتيجة الشكل الثالث لا يكون الا جزئية
وح لا يتعين كون المامور به واجبا لاحتمال كونه مندوبا فان قولنا بعض المندوب غير مامور به لا ينافي صدق قولنا كل مامور به مندوب
السادس خبر بريرة وهي انها اعتقت تحت عبد فكرهته فقال لها عليه السلام راجعيه فقالت اتامرني يا رسول الله
فقال لا انما انا شافع فقالت لا حاجة لي فيه فقد نفى عليه السلام الامر واثبت الشفاعة الدالة على الندبية
وذلك دليل على ان المندوب غير مامور به فتعين كون المامور به واجبا لما تقدم من بطلان كونه
موضوعا لغير طلب الفعل ولانها علمت بانه لو كان ذلك القول امرا لكان واجبا واقرها النبي صلى الله

عليه وآله وسلم فكان الامر للوجوب وفيهما نظر اما الاول فلما عرفت من ان ثبوت الندبية وانتفاء
الامر لا يدل على عدم كون المامور به مندوبا واما الثاني فلان الرسل انما علّلت بانه لو كان امرا لكان واجبا
مع انه يحتمل ان يكون مرادها من امره عليه الزامه السابع ان العبد اذا لم يفعل ما امره به سيده ذمه
العقلاء وعللوا ذمه بمخالفة امر سيده وذلك دليل على حسن ذم تارك المامور به وهو معنى كون الامر للوجوب
الثامن حمل الامر على الوجوب يفيد القطع بعدم مخالفة امر الشارع وحمله على الندب يقتضي الشك فيه و
متى كان كذلك تعين حمل الامر على الوجوب اما الاول فلان المامور به ان كان واجبا كان حمله على الوجوب
موجبا للقطع بعدم الاقدام على مخالفة الامر وان كان مندوبا كان حمله على الوجوب مقتضيا للسعي في
تحصيله بالغ الوجوب فلم يتحقق مخالفة الامر على التقديرين واما حمله على الندب فلا يحصل معه القطع بعدم مخالفة الامر على تقدير كونه
مندوبا واما على تقدير كونه واجبا فيتحقق مخالفة الامر واما الثاني فلقوله عليه السلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك ولانه اذا تعارض طريقان احدهما امن والاخر
مخوف تعين سلوك الامن وذلك من مقتضيات العقول ولان في مخالفة الامر ضررا مظنونا فيجب دفعه
وانما يتحقق بحمل الامر على الوجوب كما بيناه وفيه نظر فانه لا يدل على المط من كون الصيغة موضوعة للوجوب
دون الندب لان ما ذكره بعينه وارد على تقدير كون الصيغة مشتركة بين الوجوب والندب بل وعلى
تقدير كونها موضوعة للقدر المشترك بينهما او حقيقة في الندب مجازا في الوجوب **قال** احتجوا
باستعماله في الوجوب والندب والاصل عدم الاشتراك والمجاز فيكون حقيقة في القدر المشترك والجواب ان المجاز
قد يصار اليه للدليل وقد بيناه **اقول** لما فرغ من ذكر الادلة على مطلوبه اشار الى ما احتج به الخصم القائل بان
الامر حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والندب وهو مطلق طلب الفعل مع جوابه وتقرير الدليل ان يقال الامر
تستعمل تارة في الوجوب وتارة في الندب ومتى كان كذلك كان حقيقة في القدر المشترك بينهما اما الاول فلما تقدم
من قوله تعالى اقم الصلوة وقوله فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا واما الثاني فلانه لو لا ذلك لكان اما حقيقة في كل واحد منهما
بخصوصيته او حقيقة في احدهما مجازا في الاخر والاول ملزوم للاشتراك والثاني للمجاز وهما خلاف الاصل على ما تقدم فتعين المط والجواب ان المجاز
وان كان مخالفا للاصل فانه يجب القول به للدليل الدال عليه وقد بينا جملة من الادلة الدالة على كون الامر حقيقة في الوجوب بخصوصه
وذلك يوجب كونه مجازا فيما عداه مما استعمل فيه كالندب وكالقدر المشترك بينهما والا لزم الاشتراك المخالف للاصل المرجوح
بالنسبة الى المجاز عند التعارض وايضا فالمجاز لازم على تقدير عدم الاشتراك ايضا سواء قلنا بوضعه للقدر المشترك
بينهما او للوجوب وحده اذ على تقدير كونه للقدر المشترك يكون استعماله في كل واحد بخصوصه على سبيل المجاز

لانه لم يوضع له اللفظ ولاحتياجه في دلالة اللفظ اليه الى قرينة وح يكون احتمال كونه مجازا في احدهما دون الآخر ارجح من كونه موضوعا للقدر المشترك لكونه ملزوما لكثرة المجاز **قال** تذنيب الامر الوارد عقيب الحظر للوجوب لوجود المقتضي وانتفاء ما يصلح للمانعية وهو الانتقال من الحظر لتساوي الاحكام في التضاد وقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا معارض بمثل فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين **اقول** القائلون بان الامر للوجوب اختلفوا في الامر الوارد عقيب الحظر او الاستيذان فقال بعضهم انه للوجوب كالامر المبتداء وهو اختيار المص وقال الآخرون بانه للاباحة احتج الاولون بان المقتضي للوجوب متحقق وما يدعى كونه معارضا لا يصلح للمعارضة فتعين القول بالوجوب اما الاول فلان المقتضي للوجوب هو الامر على ما تقدم وهو متحقق واما عدم صلاحية ما يدعى معارضة للمعارضة وهو تقدم الحظر المضاد فلكون الاحكام كلها متضادة وكما لا يمتنع الانتقال من الحظر الى الاباحة كذا لا يمتنع الانتقال منه الى الوجوب والعلم بجواز ذلك ضروري وايضا فقول السيد لعبده اخرج من الحبس الى المكتب يفيد الوجوب وامر الحائض والنفساء بالصوم بعد الحظر يفيد الوجوب اتفاقا وفيه نظر للمنع من تحقق المقتضي فانا لا نسلم ان الامر مطلقا للوجوب بل الامر المبتداء وتساوي الاحكام في التضاد ممنوع فان الوجوب انما يضاده الحظر اما غيره فليس ضد اله وان استحالة اجتماعه معه وافادة امر العبد الوجوب للقرينة والحائض والنفساء مامورتان بالصوم عند زوال المانع فالوجوب مستفاد من الامر السابق لا من امر اخر واحتج الخصم بان الامر عقيب الحظر لو كان للوجوب لكان قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا واذا تطهرن فاتوهن من حيث امركم الله مفيد الوجوب الصيد والوطي والتالي بط اتفاقا فكذا المقدم والملازمة بينة واجاب المص بان ذلك معارض بقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين فانه يفيد الوجوب اتفاقا مع كونه عقيب الحظر وهذا ارجح مما ذكره ولان تخلف الاثر عن المقتضي لمانع امر معقول جائز غير قادح في كونه مقتضيا ووجود الامر بغير مقتضيه محال في بداهة العقول ويجاب عما ذكروه ايضا بان عدم افادة الآيتين المذكورتين للوجوب مستفاد من القرينة لا من مجرد كونه عقيب الحظر **قال** قدس سره البحث الثاني الحق ان الامر يدل على طلب الماهية من غير اشعار بوحدة ولا تكرار لاستعماله فيهما والاشتراك والمجاز على خلاف الاصل ولاستلزام كون كل عبادة ناسخة لما تقدمها ولقبوله القيدين فيقال افعل مرة ودائما من غير تكرار ولا نقض احتجوا بان النهي يقتضي التكرار فكذا الامر والجواب المنع من الصغرى وبالفرق فان الانتهاء دائما ممكن بخلاف الفعل احتج السيد مرتضى على الاشتراك بانه يحسن الاستفهام والاستعمال وهما غير دالين على مطلوبه كما سيأتي **اقول** اختلف الاصوليون في الامر المجرد

المجرد عن القرائن فقال ابو اسحق الاسفرائني وجماعة من الفقهاء والمتكلمين انه يقتضي التكرار المستوعب لمدة العمر مع الامكان وقال الآخرون انه لا يقتضي وحدة ولا تكرارا من حيث المفهوم الا ان ذلك المط وهو تحصيل الماهية لما حصل بالمرة الواحدة اكتفي بها وهذا هو مذهب المحققين كالسيد المرتضى وابي الحسين البصري وفخر الدين الرازي و اختاره المص طاب ثراه وقال قوم آخر يقتضي المرة الواحدة لفظا وتوقف الباقون اما لادعائهم الاشتراك بين الامرين والتكرار او لعدم العلم بانه حقيقة في الوحدة او التكرار واحتج المص على ما اختاره بوجوه ثلثة اولها ان الامر قد يستعمل في كل واحد من قسمي الوحدة والتكرار شرعا وعرفا ومتى كان كذلك كان حقيقة في القدر المشترك بينهما اما الاول فظاهر اذ الامر بالحج والعمرة للوحدة والامر بالصلوة والصيام للتكرار وقول السيد لعبده اشتر اللحم يفيد الوحدة وقوله له احفظ دابتي يفيد التكرار بدليل ان العقلاء لا يذمونه لو كرر شراء اللحم وحفظ الدابة لحظة وارسلها واما الثاني فلانه لو لم يكن حقيقة في القدر المشترك بينهما لكان اما حقيقة في كل واحد منهما بخصوصه او حقيقة في احدهما مجازا في الاخر والقسمان باطلان للزوم الاشتراك على تقدير الاول والمجاز على التقدير الثاني وهما على خلاف الاصل فتعين المط وهو كونه حقيقة في القدر المشترك وح لا يدل بمجرده على وحدة ولا تكرار لان القدر المشترك اعم من كل واحد منهما والعام لا يدل على الخاص الثاني لو كان مفيدا للتكرار لكان الامر بكل عبادة ناسخا لما تقدمها من العبادات من المضادة والتالي بط فالمقدم مثله وبيان الملازمة ان التكرار يقتضي استيعاب الاوقات فانه لا اولوية لبعضها بالفعل دون باقيها لا من جهة اللفظ ولا من جهة المعنى فتخصيصه بوقت دون غيره يكون ترجيحا بلا مرجح وانه محال الثالث ان الامر يصح تقييده بالوحدة تارة وبالتكرار اخرى من غير لزوم تكرار ولا نقض ومتى كان كذلك لم يكن موضوعا لاحدهما اما الاول فظاهر فانه يصح ان يقول السيد لعبده افعل الفعل الفلاني دائما ويصح ان يقول له افعله مرة واحدة وليس في احد هذين القولين تكرار ولا نقض واما الثاني فلانه لو كان موضوعا لاحدهما لكان تقييده به تكرارا عاريا عن الفائدة لافادة اصل الامر ما افاده التقييد و تقييده بالاخر نقضا لافادة اصل الامر ضد ما افاده القيد والتالي بط بقسميه فكذا المقدم وفي كل واحد من هذه الوجوه الثلثة نظر اما الاول فلان المراد من استعمال اللفظ في كل من الوحدة والتكرار ان كان بخصوصيته كان الاشتراك او المجاز لازما قطعا سواء كان اللفظ موضوعا للقدر المشترك بينهما او لم يكن اما على تقدير عدم وضعه فلما ذكرتموه واما على تقديره فلان استعماله في كل واحد منهما بالخصوصية ان كان باعتبار وضعه له ايضا ثبت الاشتراك والا كان مجازا لانه موضوع لجزئه وهو ذلك المشترك لا له ولانه يفتقر في افادته اياه الى قرينة وذلك آية المجاز على تقدير انتفاء الاشتراك وان كان اعم من كونه بخصوصيته او لا فهو صادق عليه ولا نسلم

لزوم المجاز والاشتراك على تقدير كونه موضوعا لاحدهما دون الآخر وانما يلزم ذلك لو لم يكن لاحدهما المرجح
للآخر اما على هذا التقدير فلا والحال هنا كذلك لان الوحدة لازمة للتكرار واما الثاني فعلى تقدير صحته
انما يدل على عدم اقتضائه التكرار وذلك غير مستلزم لمطلوبه وهو كونه موضوعا للقدر المشترك لاحتمال
وضعه للوحدة واما الثالث فلانه لزوم التناقض او التكرار بغير فائدة على تقدير التقييد بالوحدة او التكرار لاحتمال
ارادة التاكيد ورفع احتمال التجوز عند تقييده بمقتضاه والتجوز عند تقييده بضده كما في قوله تعالى تلك عشرة
كاملة وقول القائل رأيت اسدا يرمي سلمنا لكن هذا انما يلزم على تقدير وضعه لاحدهما خاصة اما اذا كان
موضوعا لكل منهما على سبيل الاشتراك فلا لان التقييد ح يكون تعيينا لاحد معنى اللفظ المشترك وتبيينا للارادة
واحتج القائلون بالتكرار بان الامر والنهي اشتركا في الدلالة على الطلب وان كان المطلوب بالامر الفعل وبالنهي الترك
لان اقتضاء المطلق الطلب مشترك بينهما ولما كان النهي يقتضي التكرار كان الامر كذلك والجواب منع الحكم في الاصل هو اقتضاء
لنفي التكرار وعبر المص اثره عنه بالضعيف ولئن سلمناه منعنا الحاقه به للفرق بين الفعل فان الانتهاء عن الفعل وهو الترك
دائما ممكن والاتيان بالفعل دائما غير ممكن وثم نمنع ترتب الحكم عليه الوصف اعني الطلب المطلق للحكم واحتج القائلون بالاشتراك
بانه يحسن استفهام الامر بان يقال له اردت مرة او التكرار كما روي ان سراقة قال للنبي احجنا هذا لعامنا او للابد
وذلك دليل على اشتراك الامر بينهما اذ لو كان موضوعا لاحدهما او القدر المشترك بينهما لتبادر الى فهم السامع
فلم يحتج الى الاستفهام وبانه قد ورد استعمال الامر في كل واحد من الوحدة والتكرار والاصل في الاستعمال الحقيقة
والمص جعل هذا القول مذهبا للمرتضى هنا وفي النهاية نقل انه ذهب الى ان الامر ليس موضوعا لاحدهما بل للقدر
المشترك بينهما كما ذكرناه اولا والجواب عن الاول ان الاستفهام انما يحسن على تقدير الاشتراك اذ قد يحسن الاستفهام
عن افراد المتواطي فان من قال لغيره اعتق عبدي وله عبيد يحسن ان يقال له اي عبيدك بل قد يحسن الاستفهام
لنفي احتمال التجوز كما لو قيل قتلت اسدا فيقال له تعني الحيوان المفترس او الرجل الشجاع وعن الثاني ان الاستعمال
في الحقيقة والمجاز فلا يكون دالا على احدهما لعدم دلالة العام على الخاص وكون الاصل في الاستعمال الحقيقة معارض ب
اصالة عدم الاشتراك وح يجب حمله على القدر المشترك وقول المص على ما سياتي يريد به ما سيذكره في ان
للعموم صيغة تخصه قال البحث الثالث الامر المعلق على شرط او صفة لا يتكرر بتكررهما الا مع العلية
يحسن اذا دخلت السوق فاشتر اللحم مع عدم ارادة التكرار وكذا اعط درهما ان دخل الدار ولان التعليق ثم
منه تقييد الوحدة والتكرار ولا دلالة للعام على شيء من جزئياته ومع العلية يثبت العموم لوجوب وجود

المعلول عند وجود العلة **اقول** لما بين ان الامر المطلق لا يقتضي الوحدة ولا التكرار شرع في بيان ان الامر المعلق
على شرط او صفة كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا وقوله والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما لا يقتضي
تكرارهما تكراره واعلم ان الناس اختلفوا في ذلك فاطبق القائلون باقتضاء الامر المطلق التكرار على
القول بتكرر الامر بتكرر الشرط والصفة واما القائلون بعدمه فاختلفوا في ذلك فذهب جماعة من
الفقهاء والسيد المرتضى الى عدم تكرره بتكررهما مطلقا وقال آخرون بتكرره مطلقا وقال فخر الدين وجماعة
من المتأخرين انه لا يفيد التكرار من حيث اللفظ ويفيده من حيث الامر بالعمل بالقياس ويقرب من هذا
اختيار المص وهو ان الشرط والوصف ان لم يكن علة للحكم لم يتكرر بتكرره والا تكرر واحتج المص طاب ثراه على
الجزء الاول من مختاره وهو عدم افادة التكرار على تقدير عدم العلية بوجهين
الاول ان الامر المعلق على الشرط او الصفة لا يفيد التكرار بتكررهما عرفا فكذا لغة وشرعا اما الاول فلان من قال لعبده
ان دخلت السوق فاشتر اللحم او اعط هذا درهما ان دخل الدار لم يحسن منه شراء اللحم كلما دخل السوق
واعطاء المذكور درهما كلما دخل الدار ولو فعل ذلك لذمه العقلاء ولاموه عليه وذلك دليل على عدم
افادته التكرار واما الثاني فلانه لولاه لزم النقل وهو خلاف الاصل وفيه نظر فان ذلك مستفاد
من القرينة ولهذا لم يطرد في غيره من الصور فان من قال لعبده اذا شبعت فاحمد الله واذا اصمت فافطر
على مباح فهم منه التكرار الثاني ان تعليق الحكم على الشرط او الصفة قد يكون في جميع الصور وقد يكون في
بعضها فمطلق التعليق اعم من كل واحد من القسمين والعام لا يدل على شيء من جزئياته بشيء
من الدلالات الثلث وفيه نظر فان انتفاء دلالة العام على شيء من جزئياته انما يكون عند تساوي نسبته اليهما اما
مع كونه في احدهما ارجح فلا ومدعي التكرار يزعم انه موضوع اللفظ فيصرف العام اليه الا ترى ان اللفظ الموضوع
لمعنى يطلق تارة ويراد به حقيقة وتارة يراد به مجاز فاطلاقه مطلقا اعم من كل واحد من القسمين مع وجوب
حمله على الحقيقة واما على الجزء الثاني وهو افادته التكرار على تقدير كون الشرط او الوصف علة للحكم فان العلة
تستصحب معلولها في جميع صور وجودها والا لم تكن علة وهذا حق ان كان المراد بالعلة العلة التامة و
اما القائلون بافادته التكرار من جهة القياس دون اللفظ فاحتجوا على الجزء الثاني بما تقدم وعلى الاول بان
ترتب الحكم على الشرط او الوصف مشعر بكون ذلك الشرط او الوصف علة لذلك الحكم واذا كان علة تحقق الحكم
حيث تحقق واما الثاني فظاهر واما الاول فلان من قال ان كان هذا عالما فاكرمه ونكل به وان كان جاهلا

فاكرمه واحسن اليه ذمه العقلاء واسبه فقبحوا منه ذلك وكذا اذا قال استخف العلماء وعظم الجهال فهذا الاستقباح اما ان يكون من حيث جعل العلم علة للقتل والتنكيل والاستخفاف والجهل علة للاكرام والاحسان والتعظيم واما ان يكون بسبب كون العلم ينافي الاستخفاف والجهل ينافي التعظيم والتالي بط فانه لا امتناع في استحقاق العالم القتل والاستخفاف بسبب تداوز نا او غير ذلك من الامور المبيحة لذلك واستحقاق الجاهل الاكرام والتعظيم لسخائه وشجاعته ولا يجوز استناد الاستقباح الى وصف اخر لان الحكمية يتحقق مع الزهو عن سائر الاوصاف وبالي ومع فرض عدمها فتعين الاول وح يتكرر الحكم بتكرره ضرورة وجود المعلول في جميع صور وجود علته وفيه نظر لاحتمال كون الاستقباح من حيث جعل العلم شرطا للعقوبات المذكورة وجعل الجهل شرطا لضدها والشرط غير ملزوم للمشروط وجودا **قال** البحث الرابع الحق ان الامر لا يفيد الفور ولا التراخي لاستعماله فيهما والمجاز والاشتراك على خلاف الاصل فيكون موضوعا للقدر المشترك بينهما التقييد بكل منهما من غير تكرار ولا نقض ولان المراد من الامر ادخال المصدر في الوجود وهو شامل للمقيدين كالخبر **اقول** اختلف الناس هنا فقالت الحنفية والحنابلة والذاهبون الى ان مطلق الامر يفيد التكرار ان الامر يفيد الفور وقال الصيرفي والجبائيان وابو الحسن البصري والقاضي ابو بكر وجماعة من الشافعية والاشعرية انه يفيد التراخي بمعنى جواز تاخير الفعل عن اول اوقات الامكان لا وجوبه وقال الواقفية بالاشتراك بينهما واتفق المتاخرون على انه يدل على الطلب المطلق المشترك بين الفور والتراخي ولا دلالة له على احدهما الا من امر خارج وهو اختيار المص طاب ثراه واختاره فخر الدين ومتابعوه واحتجوا على ذلك بوجوه ذكر المص هنا ثلثة الاول ان الامر ورد استعمل تارة في الفور واخرى في التراخي كما في الحج عندنا فانه واجب على الفور والنذر المطلق والكفارات وقضاء الواجبات فانها واجبة على التراخي بالمعنى المذكور فتعين كونه حقيقة للقدر المشترك بينهما لما عرفت وح لا يتحقق دلالته على احدهما لعدم دلالة العام على الخاص الثاني انه يصح تقييده بكل منهما من غير نقض ولا تكرار فانه يحسن ان يقول السيد لعبده افعل الفعل الفلاني في الحال ويحسن ان يقول له افعله غدا او متى شئت ومن المعلوم ان كل واحد من هذين القولين غير مشتمل على نقض ولا تكرار وذلك يوجب كونه موضوعا للقدر المشترك بينهما كما تقدم الثالث قال اهل اللغة لا فرق بين قولنا تفعل وافعل الا ان الاول خبر والثاني امر وذلك يوجب تساويهما في جميع ما عدا ذلك ولما كان المراد بمدلول الخبر ادخال الماهية في الوجود الشامل لكل من الفور والتراخي

كان الامر كذلك وفي كل واحد من هذه الوجوه نظر اما الاول والثاني فلما تقدم واما الثالث فلان المراد بالفاء في
الآية بكل واحدة من ماهية الامر والخبر مع خواصه لم يلزم مساواتهما في عدم الدلالة على الفور وانما يكون كذلك ان
لم يكن من خواص الامر وهو ممنوع اذ هو المتنازع وان كان لا مع خواصه بل مجرد ماهيته لزم مساواة الخبر للامر
في لوازمهما معا فيكون الخبر للوجوب كالامر محتملا للصدق والكذب وهو باطل اتفاقا **قال** احتجوا بذم
ابليس على ترك السجود في الحال وبقوله سارعوا الى مغفرة من ربكم فاستبقوا الخيرات ولان التاخير ان جاز
الى غاية معينة غير مبينة او غير معينة لزم تكليف ما لا يطاق وان جاز دائما خرج عن كونه واجبا وان كان الى
معينة مبينة وجب معرفة البيان والجواب ان ابليس استحق الذم لتركه لا لعزم الفعل ولان الامر للفور لقوله
ثم فقعوا له ساجدين والمسارعة الى المغفرة مجاز اذ المراد وما يقتضيها ليست الآية دالة على الفورية ولو دلت لا تستفيد الفور
من خارج والتاخير يجوز الى غاية يغلب معها الظن بالتلف عقيب الفعل كما لو قال افعل اي وقت شئت كقضاء
الواجب والنذر المطلق **اقول** احتج القائلون باقتضاء الامر الفور بوجوه الاول ان الله تعالى ذم ابليس
على تركه السجود عقيب الامر به بقوله تعالى ما منعك الا تسجد اذ امرتك ولو لم يكن الامر للفور لم يتوجه
عليه الذم وكان له ان يقول انك ما اوجبته علي في الحال الثاني قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم وجنة عرضها
كعرض السموات والارض والمراد به سبب ذلك وهو امتثال الامر وقوله تعالى فاستبقوا الخيرات وامتثال الامر من الخيرات
فكانت المسارعة الى المامور به والمسابقة اليه واجبة وذلك عبارة عن الفورية الثالث لو جاز التاخير
لكان اما الى غاية او لا الى غاية والقسمان باطلان فالقول بجواز التاخير باطل اما الاول فلان تلك الغاية اما ان
يكون معينة او غير معينة وان كان الاول وجب كونها عند حصول ظن المكلف بانه لو لم يشتغل بالفعل
المامور به لفاته اذ الاجماع منعقد على انتفاء غاية معلومة غيرها لكن الظن ان لم يكن لامارة موجبة له لم
يعتد به وجرى ذلك مجرى الظنون السوداوية وان كان لامارة فليست الا المرض وعلو السن اذ لا قائل
بغيرهما لكن ذلك باطل لان كثيرا من الناس من يموت فجاة من غير كبر سن ولا مرض وهو يقتضي كونه غير مكلف
بالفعل في نفس الامر مع ان ظاهر الامر الوجوب على كل مكلف وان لم يكن الغاية معينة او كانت معينة
غير معلومة لزم تكليف ما لا يطاق لانه يكون مكلفا بتحريم التاخير من وقت معين في نفسه غير معلوم له
او عن وقت غير معين له اصلا وهو غير معلوم له ايضا ولا شك في كونه غير مقدور له واما الثاني وهو جواز
التاخير لا الى غاية فلانه يخرج الواجب عن كونه واجبا اذ ما يجوز تركه دائما لا يكون واجبا على ما تقدم والجواب

عن الاول المنع من كون الذم على مجرد الترك في الحال بل عليه مقترنا بالعزم على عدم الامتثال في ثانيه وابائه واستكباره بدليل قوله ابى واستكبر وتجبره على آدم عليه السلام وافتخاره عليه بقوله انا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين ولان امر ابليس بالسجود كان مقترنا بما يدل على الفور بقوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين والفاء للتعقيب على ما تقدم وعن الثاني ان المراد بالمغفرة ليس حقيقتها لكونها من فعل الله تعالى بل المراد سببها المقتضي لها وليس في الآية ما يدل على ان امتثال الامر على سبيل الفور وقد حمله بعضهم على التوبة فاذن ليس فيها دلالة على ان الامر يفيد الفور ولو دلت على وجوب الاتيان بالمامور به على الفور لكان مستفادا من خارج لا من مجرد الامر وليس ذلك محل النزاع وعن الثالث ان التاخير يجوز الى غاية وهي وقت غلبة الظن بالفوات لو لم يفعل فيه وما ذكرتموه على هذا القسم معارض بما اذا صرح وقال افعل اي وقت شئت وبما وقع الاتفاق على وجوبه مع جواز تاخيره كقضاء الواجبات والنذور المطلقة والكفارات وسائر الواجبات الموسعة فما هو جوابكم من ذلك فهو جوابنا **قال** البحث الخامس الامر المعلق بكلمة ان عدم عند عدم الشرط لانه ليس علة في وجوده ولا مستلزما له فلو لم يستلزم العدم العدم لخرج عن كونه شرطا والا لجاز كون كل شيء شرطا لكل شيء ولان يعلى بن امية سال عن سبب القصر مع الامن واقره النبي صلى الله عليه وآله وقوله عليه السلام والله لازيدن على السبعين عقيب ان تستغفر لهم سبعين مرة **اقول** اختلف الاصوليين في ان الامر المعلق على شيء مقترن بكلمة ان هل يجب عدمه عند عدم ذلك الشيء المقترن ام لا فذهب القاضيان وابو عبد الله البصري الى انه لا يجب وذهب ابو الحسين البصري وابن شريح وجماعة من الشافعية وابو الحسين الكرخي الى الوجوب وهو اختيار فخر الدين الرازي واتباعه والمص واحتجوا اليه بوجوه الاول ان الشيء المقترن بحرف ان شرط المتعلق عليه ومتى كان كذلك وجب عدم ذلك المعلق عند عدمه اما الاول فلاتفاق النحاة على تسمية ان حرف شرط ويعنون بذلك ان ما يقترن به شرط للجزاء المعلق عليه والاصل في الاستعمال الحقيقة ولانه لو لم يكن في اللغة كذلك لزم النقل المخالف للاصل واما الثاني فلان شرط الشيء ما ينتفي ذلك الشيء عند انتفائه لاتفاق الفقهاء على تسمية الوضوء شرط الصحة الصلوة والحول شرطا لوجوب الزكوة ويعنون بذلك انتفاء الصلوة عند انتفاء الوضوء وانتفاء الزكوة عند انتفاء الحول والاصل في الاستعمال الحقيقة ولعدم استلزام الشرط وجود مشروطه وتاثيره فيه ولو لم يستلزم عدمه عدم مشروطه خرج عن كونه شرطا له مع انتفاء التلازم بينهما وجودا وعدما لكان كل شيء شرطا لكل شيء وهو باطل اتفاقا وفيه نظر ان الشرط قد استعمل في الحقيقة في جميع ما يقترن به حرف ان وهو حتى ان اكثر المستدلين بهذا الدليلين كفخر الدين

وايضا فان حروف الشرط يدل على علية ما اقترن به للحكم المعلق عليه ولان المتبادر الى الفهم انما هو لزوم
المعلق لما علق عليه وجودا لا عدما ولهذا حكم بان استثناء نقيض التالي في الشرطية منتج لنقيض مقدمها و
استثناء نقيض مقدمها غير منتج شيئا وح نقول لو كان الشرط حقيقة فيما ينتهي الحكم المعلق عليه بانتفائه
لخصوصيته لزم الاشتراك ان كان حقيقة في هذه المعاني ايضا او في شيء منها والمجاز ان لم يكن وهما خلاف
الاصل فتعين كونه موضوعا للقدر المشترك بينهما وهو اللازم لما علق عليه في وجوده او عدمه وعلى هذا
لا يلزم من عدم ما علق عليه عدمه لاحتمال كونه لازما له وجودا لا عدما وقولهم لو كان شرطا مع عدم التلازم
بينهما وجودا وعدما لكان كل شيء شرطا لكل شيء ممنوع فانه لا يلزم من مشاركة غير الشرط له في عدم الملازمة
وجودا وعدما المشاركة له في كونه شرطا اذ المختلفات قد تشترك في اللوازم على ان ما ذكره ينتج نقيضه
لزوم كون الشيء شرطا لنفسه ولمعانده وذلك ظاهر الفساد الثاني ان يعلى بن امية وعمر فهما من تعليق القصر
على الخوف بكلمة ان عدم القصر عنه عند عدم الخوف حين سال عمر بن الخطاب وقال له ما بالنا نقصر و
قد امنا وقد قال تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم وفهم عمر ايضا ذلك
لقوله له لقد عجبت مما عجبت منه فسال النبي صلى الله عليه واله عن ذلك فقال تلك صدقة تصدق الله بها
عليكم فاقبلوا صدقته وفهم المذكورين لزوم عدم المعلق لعدم المعلق عليه وهما من اهل اللسان مع تقرير الرسول عليه السلام
اياهما على ذلك دليل ظاهر على ذلك واعترض بالمنع من فهمهما ذلك والتعجب لم يكن من بقاء المعلق عند عدم المعلق
عليه بل من عدم تحقق المقتضي وهو الاتمام عند تحقق المقتضي لانهما عقلا من الايات الواردة في وجوب
الصلوة وجوب الاتمام وان حالة الخوف مستثناة منها فبقي ما عداها ثابتا على اصله وهو الاتمام ثم
ان ذلك حجة عليكم لا لكم لانه قد تحقق المشروط وهو القصر مع عدم شرطه وهو الخوف للاجماع على القصر
في السفر حال الامن واجيب عن الاول بالمنع من دلالة الايات على وجوب الاتمام فانه قد روي عن عائشة ان كلا
من صلوة الحضر والسفر كانتا ركعتين فاقرت صلوة السفر وزيد في صلوة الحضر وفيه نظر لو كان كذلك
لم يطلق على صلوة السفر انها مقصورة ولم يكن فعلها قصرا كما في صلوة الصبح اذ المقصور هو ما جوز
الاقتصار عليه من الركعتين في الرباعية ولفظة القصر لنفس الاقتصار على تينك الركعتين فاطلاق لفظ
القصر في الاية دليل على سبق وجوب الاتمام وعن الثاني انه انما يكون حجة علينا ان لو لم يكن القصر لدليل اقوى
دلالة من عدم الشرط على عدم المشروط واما اذا كان كذلك فلا وفيه نظر لانه يلزم التعارض بين

الدليلين وهو خلاف الاصل الثالث قوله تعالى استغفر لهم او لا تستغفر لهم ان تستغفر لهم سبعين مرة
فلن يغفر الله لهم ذلك بانهم كفروا بالله ورسوله والله لا يهدي القوم الفاسقين فقال النبي صلى الله عليه واله
والله لازيدن على السبعين وهذا يدل على انه عليه السلم فهم ان عدم الشرط اعني الاقتصار على السبعين مقتض لعدم
المشروط اعني عدم الغفران وهو المدعى واجيب بالمنع من صحة الخبر لانه عليه السلم لا يستغفر للكفار وفاقا ولانه
عليه السلم اعرف الخلق بمعاني الكلام وذكر السبعين جرى مبالغة في الياس وقطع الطمع من الغفران كقول القائل
اشفع او لا تشفع ان تشفع لهم سبعين مرة لم اقبل شفاعتك سلمنا لكن لا نم انه فهم ما ذكرتم اذ ليس في
كلامه عليه السلم ما يدل على انه يزيد على السبعين ليغفر لهم ومن المحتمل ان يكون ذلك لاستمالة قلوب
الاحياء منهم وترغيبهم في الدين او لمصلحة راها في ذلك وفيه نظر لانه عليه السلم لم يفهم انتفاء المشروط
اذ لا يجب الغفران لهم على تقدير الزيادة على السبعين اتفاقا بل انما فهم جواز عدم المشروط عند عدم شرطه
وليس هو المدعى ولا ملزومه واعلم ان الوجه الثالث على تقدير صحته انما يدل على ان الخبر المعلق على الشرط
عدم عند عدمه والمص خصص دعواه بالامر فلم يكن هذا الوجه دالا على مطلوبه **قال** احتجوا بامكان
قيام غيره مقامه وبقوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا فانه لا يقتضي اباحة الاكراه مع
عدم ارادة التحصن والجواب ان الشرط ح احدهما لا بعينه لا ما فرض شرطا والاية تقتضي تحريم الاكراه
مع ارادة التحصن فينتفي التحريم عند عدم الارادة ولا يلزم من نفي التحريم الاباحة فان نفي التحريم
قد يكون للاباحة وقد يكون لامتناع المنهي عنه عقلا وهو كذلك هنا فان مع ارادة البغاء الحاصلة
من نفي ارادة التحصن يمتنع الاكراه على البغاء **اقول** هذه اشارة الى حجة الخصم مع الجواب عنها وهي من
وجهين الاول منهما انه يمكن ان يقوم مقام الشرط شيء اخر وح لا يلزم من عدم الشرط مطلقا عدم المشروط لجواز
وجود ذلك الشيء القائم مقام الشرط والثاني المعارضة وتقريرها ان يقال لو كان عدم الشرط موجبا لعدم
الحكم المشروط به لزم اباحة الاكراه الفتيات على البغاء عند عدم ارادتهن التحصن والتالي باطل اتفاقا
فالمقدم مثله بيان الملازمة قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا الاية فانه تعالى شرط
في تحريم اكراههن على البغاء ارادتهن التحصن فاذا كان عدم الشرط موجبا لعدم المشروط كان عدم ارادتهن التحصن موجبا
لعدم تحريم الاكراه على البغاء واذا لم يكن محرما كان مباحا والجواب عن الاول ان قيام غير الشرط مقامه
يوجب كون الشرط احد الامرين اعني ما فرض شرطا والقائم مقامه لا بعينه وح لا يتحقق عدم الشرط على تقدير

عدم احدهما و وجود الآخر لان الكلى يتحقق بتحقق احد جزئياته وعن الثانى المنع من الملازمة فانه لا يلزم من
انتفاء تحريم الفعل اباحة ذلك الفعل لجواز ان يكون انتفاء التحريم لكون الفعل ممتنعا وهو هنا كذلك فلانه على تقدير عدم ارادة
التحصن يريدن البغاء فيمتنع اكراههن عليه لانه عبارة عن حملهن على البغاء كرها وهو غير ممكن بدون كراهتهن له والمانع
ان يمنع الملازمة بين عدم ارادتهن التحصن وارادتهن البغاء لجواز عدم تعلق ارادتهن بشئ منهما كما فى حالة الذهول
عنهما وايضا المخصص للمص طابق دعواه اى الدعوى بالامر المعلق لم يرد عليه النقض بقوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم لانه نهى معلق
على الشرط وكلامه فى الامر لا فى النهى **قال** البحث السادس الحق ان عدم الوصف لا يقتضى عدم الامر المعلق به مثل زكوا عن
الغنم السائمة لانتفاء الدلالات الثلث اما المطابقة والتضمن فظ واما الالتزام فلان ثبوت الحكم المعلق على الوصف يصدق
مع ثبوته عند عدم الوصف ومع عدمه ولا يستلزم العام الخاص **اقول** اختلفوا فى الخطاب الدال على حكم معلق باسم
عام مقيد بصفة خاصة كقوله عليه السلم فى الغنم السائمة زكوة هل يدل على نفى ذلك الحكم عما عدا محل تلك الصفة منه
كنفى الزكوة عن المعلوفة من الغنم هنا ام لا فاثبته الشافعى واحمد ومالك والاشعرى ونفاه ابو حنيفة وجماهير المعتزلة
والقاضى ابو بكر والقفال وابن شريح وهو اختيار فخر الدين والمص واحتجوا عليه بانه لو دل على نفى الحكم عما عدا محل ذلك الوصف
لدل اما بالمطابقة او التضمن او الالتزام والتالى باقسامه بط فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة لما عرفت من انحصار الدلالة
اللفظية فى الاقسام الثلاثة واما بطلان الاول والثانى من اقسام التالى فظ ايض لان اللفظ الدال على ثبوت الحكم فى محل الوصف
ليس موضوعا لنفسه عن غير محل ذلك الوصف فى الامكان للفظ دالا عليه بمنطوقه لا بمفهومه وليس الكلام فيه ولا للمعنى مشتمل
على جزئه هو انتفاء الحكم عن غير محل الوصف واما التالث فلان شرط الدلالة الالتزامية اللزوم الذهنى بين موضوع اللفظ
والمعنى المدلول عليه بالالتزام وهو مفقود هنا لان تصور ثبوت الزكوة فى السائمة وانتفائها عن المعلوفة ليسا
متلازمين فى الذهن لتصور كل منهما حال الذهول عن الآخر ولتجويز العقل شمول وجوب الزكوة لهما وعدمه عنهما
كما لو قال زكوا عن كل الغنم او قال لا زكوة فى شئ من الغنم ولان ثبوت الحكم فى محل الوصف يتحقق تارة مع ثبوت الحكم
فى غير محله وتارة مع عدم ثبوته فيه اما الاول فكقوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم من خشية املاق وقوله ومن قتله
منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم فان النهى عن القتل ثابت مع انتفاء خشية املاق والجزاء ثابت مع القتل
خطاء واما الثانى فكالمثال المذكور وهو قوله عليه السلم فى الغنم السائمة زكوة وح يكون ثبوت الحكم فى محل الوصف
اعم منهما والعام لا يستلزم الخاص واذا انتفت الدلالات الثلث انتفت الدلالة اللفظية مطلقا **قال** وقول
ابى عبيدة فى قوله عليه السلم لى الواجد يحل عقوبته وعرضه انه يدل على ان لى غير الواجد لا يحل عقوبته ولا عرضه

لمبني على اجتهاده لا انه نقل من اهل اللغة وفائدة التخصيص اما الاهتمام بالمذكور او لسبق بيانه
او لسبق خطوره في حق غير الله تعالى او حاجة السامع او ليستدل السامع على السكوت عنه فيحصل له رتبة
الاجتهاد او لان بيان المسكوت عنه غير واجب او ليبينه بالنصوصية او يحيله على الاصل كما لو قال لا زكوة في السائمة
ويخص المنطوق لاشتباه فيه **اقول** لما ذكر الحجة على مختاره اشار الى ما احتج به الخصم ووجه الانفصال عنه وقد
احتجوا بوجهين الاول ان ابا عبيدة القاسم بن سلام قال بدليل الخطاب حيث قال بدلالة قوله عليه السلم لي الواجد
يحل عقوبته وعرضه على ان لي غير الواجد لا يحل عقوبته ولا عرضه وبدلالة قوله عليه السلم مطل الغني ظلم على ان
مطل غير الغني ليس ظلما وقوله حجة لانه من اهل اللغة العارفين بمدلولات الالفاظ والواجد الغني وليه مطله
ومعنى احلال عرضه مطالبته وعقوبته حبسه الثاني ان الحكم لو لم يكن مختصا بمحل الوصف لكان تخصيصه
بالذكر دون غيره ترجيحا بلا مرجح والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم وهذا الوجه لم يذكره المص صريحا بل اشار اليه
بذكر جوابه والجواب عن الاول ان ابا عبيدة لم ينقل ذلك عن اهل اللغة وانما قال به بناء على اجتهاده و
ليس فيما يقتضيه اجتهاده حجة على غيره ثم هو معارض بمذهب جماعة من اهل اللغة الذين نفوا القول بدليل
الخطاب كالاخفش وغيره والمص لما خصص دعواه بالامر المعلق على الصفة كما فعله فخر الدين لم يرد عليه النقض
بما ذكره ابو عبيدة لكونه خبرا وعن الثاني المنع من الملازمة فان هنا امورا ظاهرة غير الحكم لافادة التخصيص وهي
اما شدة الاهتمام ببيان حكم محل الوصف لتحقق حاجة السامع الى بيانه كان يكون مالكا للسائمة
مثلا دون غيرها او لكونه مسئولا عنه دون غيره او لانه بين حكم غير محل الوصف من قبل او لسبق خطور محل
الوصف ببال المتكلم وهذا اتى في حق غيره تعالى اما في حقه فلا لاستحالة التجدد في علمه تع او ليستدل الناس به
على حكم المسكوت عنه اذ قد يكون ذكر حكم محل الوصف دليلا على حكم غيره كما في قوله ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق
فانه يدل على المنع من قتلهم عند عدم خشية الاملاق وهي حالة الغنى بالطريق الاولى او اخر بيان حكم غير محل الوصف
اما لكونه غير واجب او ليبينه بنص اخر مختص به لكون دلالته عليه اقوى من دلالة اللفظ العام الشامل له وللقسم
الاخر ولهذا كان الثاني محتملا للتخصيص دون الاول او بقياس عند من يقول بكونه دليلا ليجتهد المكلف في
استخراجه بان يستنبط من التنصيص على المذكور علية الوصف المشترك بينه وبين غير المسكوت عنه فيعطيه
مثل حكمه فيحصل له ثواب المجتهدين او ليحيل حكم المسكوت عنه على الاصل ويبين حكم غيره لكونه محل الاشتباه
كما لو قال لا زكوة في السائمة فانها لما كانت خفيفة المؤنة كان احتمال وجوب الزكوة فيها ارجح **قال** تذنيب

ان كان الوصف علة لزم من نفيه نفي الحكم تحقيقا للعلية ولا يفيد التخصيص بالذكر التخصيص في الحكم في قوله
تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق ولا في قوله تعالى وان خفتم شقاق بينهما فابعثوا لان التخصيص هنا للعادة
وايضا تخصيص الحكم بوصف في جنس لا يدل على نفيه عما زال عنه الوصف في غير ذلك الجنس **اقول** هذه فروع
على ما تقدم الاول الوصف المعلق عليه الحكم ان كان علة لذلك الحكم اقتضى عدمه عدم ذلك الحكم تحقيقا
للعلية فان علة الشيء ما يفيد وجوده بوجودها وعدمه بعدمها ولان الحكم لو كان ثابتا حال عدم ذلك
الوصف لكان اما ان لا يستند الى علة اصلا وهو محال اذ التقدير كونه معلولا لذلك الوصف او يستند الى علة مغايرة
لذلك الوصف فلا يكون ذلك الوصف بخصوصيته علة له بل العلة احد الامرين اعني الوصف او العلة المغايرة
وقد فرض الوصف علة له هذا خلف وفيه نظر فان علل الشرع معرفات وعلامات على الاحكام لا مؤثرات فيها ولا
يلزم من عدم علامة الحكم ومعرفه عدمه سلمنا لكن لا نسلم انتفاء كون ذلك الوصف علة لذلك الحكم في الجملة
على تقدير استناده الى علة مغايرة له فان كون الزنا علة لاباحة الدم لا يرفع كون الردة علة لها وكذا في
علل العقلية فان كون الشمس علة لتسخين الماء مثلا لا يرفع كون النار علة له نعم اذا اخذ الحكم شخصيا استحال
تعليله بشيئين على سبيل البدل اذا كان العلة بمعنى المؤثر وهو ظاهر الثاني القائلون بدليل الخطاب اعترفوا بان
التقييد بالوصف انما يفيد نفي الحكم عن غير محله اذا لم يظهر للتقييد سبب باعث عليه مغاير لذلك النفي اما
مع ظهور السبب الباعث المغاير للنفي فلا كما في قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق فان الباعث على ذلك القيد
رفع ما يتوهم من اباحة قتلهم عند الخشية لو اقتصر على قوله ولا تقتلوا اولادكم وقوة الدلالة على تحريم قتلهم عند
عدم خشية الاملاق ويمكن ان يكون الباعث على التقييد منع العرب عما كانوا يعتادونه من قتل الاولاد خوف
الفقر ومع ظهور هذا الباعث يمتنع ظن كون التقييد لنفي الحكم عن المسكوت عنه كما في قوله تعالى فان خفتم شقاق بينهما
فابعثوا حكما من اهله فان الباعث على التخصيص هو العادة اذ الخلع لا يجري غالبا الا عند الشقاق ومع ظهور هذا الاحتمال
يمتنع حصول الظن بكون سببه نفي الحكم عما عداه وكما في قوله وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن
وكذا لو كان التقييد لسوال سائل كما لو قال في سائمة الغنم زكوة فقال عليه السلام مجيبا له في سائمة الغنم زكوة
ففي هذه الصور وامثالها يمتنع حصول الظن بكون التقييد لنفي الحكم عما عدا المقيد الثالث الحكم المعلق على
وصف في جنس هل يقتضي انتفاء ذلك الحكم من غير محل الوصف في غير ذلك الجنس كما في قوله عليه السلم في
سائمة الغنم زكوة فانه يقتضي عند القائلين بدليل الخطاب نفي الزكوة عن معلوفة الغنم

وهل يقتضي نفي الزكوة عن معلوفة البقر والابل ام لا قال به بعض فقهاء الشافعية وانكره
المحققون وهو الحق واستدل فخر الدين على ذلك بان دليل الخطاب نقيض المنطوق فلما تناول المنطوق سائمة الغنم
كان نقيضه مقتضيا لمعلوفة الغنم دون غيرها احتج الاولون بان السوم يجري مجرى العلة في وجوب الزكوة لانه
وصف مناسب للحكم المعلق عليه وذلك موجب لظن عليته له وح يلزم انتفاء وجوب الزكوة في جميع صور انتفاء السوم
لان عدم العلة مستلزم لعدم الحكم ظاهرا لاصالة اتحاد العلة والجواب ان الوصف المذكور هو سوم الغنم لا مطلق
السوم فيكون ح علة في جنسه خاصة لا لثبوت السوم لغيرها قال البحث الرابع الحكم المقيد بالغاية يدل على مخالفة ما بعد الغاية له
اتفاقا فان معنى صوموا الى الليل صوموا صوما اخره الليل فلو وجب بعدها لم يكن اخرا اما مفهوم اللقب فليس
حجة عند الاكثر والا لزم الكفر من قولنا زيد موجود وعيسى رسول الله ومفهوم الحصر حجة مثل صديقي
زيد والعالم بكر والا لزم الاخبار بالاخص عن الاعم واذا كان العدد علة للحكم كان الزائد عليه علة لاشتماله
على العلة وح ولا يلزم من اتصاف الناقص بامر اتصاف الزائد به فان وجوب ركعتي الصبح لا يقتضي وجوب الثلثة و
اباحة الاربع لا يستلزم اباحة الزائد واذا ابيح عدد لزم اباحة الناقص ان وجب دخوله كاباحة الخمسين عند اباحة
جلد مائة وان لم يدخل لم يجب كالحكم بالشاهدين لا يستلزم الحكم بالشاهد الواحد لان الحكم بشهادة
الواحد لا يدخل تحت الحكم بشاهدين واذا حرم عدد فقد يكون تحريمه لتحريم الاقل كتحريم استعمال اكثر من قلتين النجس حرم الاقل او وقد
لا يكون فان تحريم جلد اكثر من مائة لا يستلزم تحريم المائة فظهر ان تعليق الحكم على عدد لا يقتضي نفيه عما عداه **اقول**
قد اشتمل هذا البحث على مسائل الاولى في تقييد الحكم بالغاية كقوله تعالى واتموا الصيام الى الليل وقوله تعالى
ولا تقربوهن حتى يطهرن وقوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره هل يدل على نفي ذلك الحكم فيما بعد الغاية
ام لا فذهب جماعة من الفقهاء والمتكلمين كالقاضيين وابي الحسين البصري اليه واختاره فخر الدين والمص وهو الحق
خلافا لاصحاب ابي حنيفة وجماعة من الفقهاء واحتج الاولون بان كلمتي حتى والى لانتهاء الغاية وح يكون قوله
صوموا الى الليل جاريا مجرى صوموا صوما اخره ونهايته الليل وذلك يمنع من وجوب الصوم في الليل اذ لو كان
الصوم ثابتا بعد مجيء الليل لم يكن الليل اخرا ونهاية للصوم وقد فرضناه كذلك هذا خلف احتج المخالف بان
تقييد الحكم بالغاية لو دل على نفي ذلك الحكم فيما بعد الغاية لدل اما بالمطابقة او التضمن او الالتزام والتالي
باقسامه بط فالمقدم مثله اما الملازمة فبينة لما عرفت من انحصار الدلالة اللفظية في الاقسام الثلثة
المذكورة واما بطلان الاولين من اقسام التالي فظ اذ انتفاء الحكم فيما بعد الغاية ليس موضوع اللفظ

والاجزاء منه واما بطلان الثالث فلما عرفت من اشتراط الدلالة الالتزامية بلزوم المعنى الالتزامي للموضوع
اللفظ ذهنا وهو مفقود هنا فان تصور وجوب الصيام الى الليل قد ينفك عن تصور عدم وجوبه في الليل ولامكان
شمول الوجوب لهما فانه لا مانع من ورود الخطاب فيما بعد الغاية بمثل الحكم السابق وفاقا والجواب المنع من عدم اللزوم
فانه لا يمكن تصور الصوم المقيد بكون اخره الليل منفكا عن تصور عدمه في الليل على ما تقدم وامكان شمول الوجوب
لهما لورود الخطاب بعد الحكم المقيد بالغاية بمثله بعدها لا يدل على عدم اللزوم بل يكون مبينا لعدم ارادة حقيقة
الغاية من لفظها ولو صرح بان المراد بلفظ الغاية حقيقتها كان ذلك نسخا عند من يجوز النسخ في مثله لكونه رفع
حكم شرعي ومن لا يجوزه يدعي استحالة وقوع هذا المفروض او يقول الحكم المستند الى الخطاب الاول .
مغاير للحكم المستند الى الخطاب الثاني وان ماثله فهو موجود حال عدم الاول المسئلة الثانية مفهوم اللقب
ليس حجة والمراد به ان تعليق الحكم على الاسم لا يقتضي نفيه عما عداه مثل الصلوة واجبة فانه لا يقتضي نفي
الوجوب عن غير الصلوة وهو اختيار جمهور الاصوليين من اصحابنا والمعتزلة والاشاعرة وخالف في ذلك
ابو بكر الدقاق من الاشاعرة واصحاب احمد بن حنبل لنا لو كان مفهوم اللقب حجة لكان قولنا زيد موجود وعيسى
رسول الله كفرا والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة فان قولنا زيد موجود على التقدير
يقتضي الاخبار بان من عدا زيد غير موجود ويندرج في ذلك الله سبحانه وتعالى والاخبار بكونه سبحانه وتعالى
غير موجود كفر اجماعا وكذا قولنا عيسى رسول الله فانه يقتضي الاخبار بان من عداه ليس رسول الله نعم فيدخل
في ذلك محمد صلى الله عليه وآله وسلم والقول بان محمدا صلى الله عليه وآله ليس رسول الله كفر قطعا وايضا لو كان
حجة لم يجز الاخبار بالاعم من الاخص لكونه كذبا والتالي باطل اتفاقا واحتج المخالف بان تخصيص الشيء بالذكر لا بد
له من مخصص ونفي الحكم من غيره امر ظاهر يصلح للتخصيص والاصل عدم غيره فتعين هو لذلك وبان
انسانا لو قال لغيره لست بزان ولا اختي زانية فهم كل سامع انه رمى المخاطب واخته بالزنا ولهذا اوجب اصحاب
احمد عليه الحد بذلك والجواب عن الاول ان المخصص تعلق غرض المخبر بالاخبار عما اخبر عنه دون غيره
وعن الثاني ان ذلك لا يفهم من مجرد اللفظ بل منه مع اقترانه بالقرائن الحالية ولهذا كان مخصصا بقذف
المخاطب دون غيره عند من يقول به وليس هذا الاختصاص مستندا الى مجرد اللفظ وهو ظاهر بل اليه
منضما الى القرينة المسئلة الثالثة اختلفوا في مفهوم الحصر مثل قول القائل صديقي زيد والعالم عمرو
وهل هو حجة بمعنى انه يكون دالا على ثبوت صداقته لزيد والعلم لعمرو وانتفائهما من غيرهما ام لا فذهب

جماعة من الفقهاء والغزالي لكونه حجة وخالف فيه الحنفية
والقاضي ابو بكر وجماعة من المتكلمين واختار المص الاول واحتج عليه بان الصديق والعالم
يجيء في زيد وعمرو لكان اعم منهما فيكون الاخبار عن الصديق والعالم بزيد وعمرو اخبارا بالاخص عن الاعم وذلك يكذب كما لو قال
الحيوان انسان او اللون سواد وقيل عليه ان الكذب انما يلزم لو كان الواحد المضاف للعموم او الالف واللام للعموم وهو
ممنوع بل هما ظاهران في البعض وح يكون التقدير بعض صديقي زيد وبعض العالم عمرو وذلك صادق ولو سلم كونهما
للعموم وكان مقصود المتكلم التزمنا كونه كاذبا على تقدير تعدد العلماء والاصدقاء واحتج المخالف بان هذا
التركيب لو كان مفيدا للحصر لكان عكسه كذلك والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله بيان الملازمة ان الموضوع والمحمول
في الاصل متحدان والعكس فاذا كانا متساويين في الاصل كانا في العكس كذلك والجواب المنع من الملازمة والفرق بين الاصل
والعكس ظاهر وذلك لان المطلق يجب اجراؤه على حاله في احتمال العموم ما لم يمنع به مانع والمانع متحقق في الاصل
وهو استلزامه كون المبتدا اعم من الخبر وذلك غير جائز ومفقود في العكس لجواز كون الخبر اعم من المبتدا فيبقى
على حاله المسئلة الرابعة ان الحكم المتعلق بعدد معين هل يدل على حكم ما زاد عليه او ما نقص عنه قال قوم نعم
وزعموا ان حكم ما عدا ذلك العدد مخالف لحكمه وانكره اخرون مطلقا بمعنى انه لا يدل على حكم شيء منهما البتة والمحققون منهم المص
فصلوا فقالوا ان العدد المعين اذا كان علة لعدم حكم وجب كون الزائد عليه علة لذلك العدم لاشتماله على الناقص
الذي هو علة لذلك العدم وفي هذا نظر فان المشتمل على العلة لا يكون علة ولو قالوا ملزوما لذلك العدم لاشتماله
على علته لكان اولى ومثال ذلك قوله عليه السلم اذا بلغ الماء كذا لا يحمل خبثا فانه دال على عدم حمل ما زاد عليه للخبث
لوجود علة عدم حمل الخبث وهو الكر في الزائد عليه واذا كان العدد المعين موصوفا بوصف وجودي لم يجب كون ما زاد
عليه موصوفا بذلك الوصف فان اتصاف ركعتي الصبح بالوجوب لا يقتضي اتصاف ما زاد عليهما به واباحة نكاح الاربع
لا يستلزم نكاح ما زاد عليهن هذا حكم العدد الزائد عما علق الحكم عليه واما الناقص عنه فلا يخلو اما ان يكون
ذلك الحكم اباحة او ايجابا او حظرا فان كان الاول فاما ان يكون الناقص واجب الدخول في الزائد او لا فان كان
الاول لزم اباحة الناقص كاباحة جلد الزاني مائة فانه يوجب اباحة جلده خمسين وينبغي ان يراد بالاباحة هنا الاذن
في فعله مطلقا بحيث يكون محتملا للوجوب والا لم يستقم فانه لو قال يجب جلد الزاني في المسجد مائة وعشرين تغليظا
لا يلزم منه كون ما دونه وهو المائة مباحا بمعنى جواز فعله وتركه لان استيفاء الحد واجب وان كان الثاني لم يلزم حتى كاباحة
الحكم بالشاهدين فانه لا يستلزم الحكم بشهادة الواحد لان الحكم بشهادة الواحد غير داخل تحت الحكم بشهادة الشاهدين

وان كان ايجابا فكذلك فان ايجاب الكل مستلزم لايجاب كل جزء من اجزائه وان كان حظرا فثبوت تحريم الحد قد يكون فيما انقص عنه او لا وقد لا يكون والاول كما اذا حظر علينا استعمال نصف الكر مع وقوع النجاسة فيه فتحريم الاقل منه اولى ومثال الثاني تحريم جلد الزاني بزيادة على المائة لا يوجب تحريم المائة وقد ظهر من هذا ان تعليق مطلق الحكم على عدد لا يستلزم نفيه عما عداه زائدا كان او ناقصا والضابط في ذلك ما ذكرناه قال

البحث الثامن الآمر اي ناقل كلام غيره دخل فيه ان تناوله ولكن ان نقل امر غيره بكلام نفسه والا فلا ويمكن ان يقول الانسان لنفسه افعل ويريد الفعل لكنه لا يسمى امرا لان الاستعلاء معتبر ولا يحسن ايضا لان فائدة الامر الاعلام ولا فائدة في اعلام الرجل نفسه ما في قلبه اقول الآمر بالشيء هل يدخل تحت امره بذلك الشيء ام لا فصل ابو الحسين في ذلك تفصيلا استحسنه فخر الدين والمص وهو ان هذا الباب يتضمن مسائل الاولى انه هل يمكن ان يقول الانسان لنفسه افعل مع انه يريد ذلك الفعل ولا شك في امكانه الثانية هل يسمى هذا القول امرا ام لا والحق لا لان الاستعلاء معتبر في الامر وهو انما يتحقق بين اثنين احدهما آمر والآخر مامور ومن لا يعتبر الاستعلاء يقول الامر طلب الفعل من الغير ولا مغايرة بين الشخص ونفسه فلا امر اذن مطلقا الثالثة هل يحسن ذلك امرا والحق انه لا يحسن لان فائدة الامر اعلام الغير طلبه ولا فائدة في اعلام الشخص نفسه ما في قلبه الرابعة اذا خاطب الانسان غيره بالامر هل يكون داخلا فيه والحق انه اما ان ينقل امر غيره بكلام نفسه او بكلام ذلك الغير اما الاول فان كان يتناوله دخل والا لم يدخل مثال الاول ان يقول ان فلانا يامرنا بكذا ومثال الثاني ان فلانا يامركم بكذا واما الثاني وهو ان ينقل امر غيره بكلام ذلك الغير كقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم فهذا يدخل الكل فيه لانه خطاب مع المكلفين فيتناولهم باجمعهم الا من خصه الدليل وفي هذا نظر فان ما ذكره في الاول مختص بامر الواحد لنفسه على حدته وليس الكلام فيه بل الكلام في امر صادر عن واحد لجماعة هو من جملتهم هل يكون مندرجا معهم في ذلك الامر ام لا وما ذكره في الثاني والثالث من كونه لا يسمى امرا ولا يحسن ممنوع عدم تسميته امرا وعدم حسنه عند انضمامه الى غيره فانه قد يقول كبير القوم عند اجتماعهم عنده ليقم كل هذه الجماعة و من في هذه الدار الى الفلاة ويسمى هذا القول امرا والامثلة المذكورة غير مطابقة لما نحن فيه فان القائل ان فلانا يامرنا بكذا او يامركم بكذا ليس آمرا بل مخبر بامر فلان وكذا قوله يوصيكم الله في اولادكم فان النبي صلى الله عليه وآله ليس آمرا لنا بل ناقلا امر الله تعالى قال

البحث التاسع الامران ان تخالفا وتضادا كانا التنافي ناسخا والا اجتمعا وان تماثلا فان كان هناك عطف تغايرا والا اتحدا ان امتنع الزايد عقلا كالقتل او شرعا

كالعتق او عادة كسقني الماء وحمل على التاكيد ان كان الثاني معرفا بلام العهد والا فـا
لاقرب التغاير مثل صل غدا ركعتين صل غدا ركعتين لوجوب الاول بالامر الاول وفائدة
التاسيس اولى من فائدة التاكيد وكذا لو كان الثاني
معرفا مع العطف لاحتمال كون اللام لتعريف
الطبيعة كما يحتمل تعريف المعهود مع ان العطف يقتضي التغاير فلا معارض له حينئذ **اقول** اختلاف الامرين
وتضادهما وتماثلهما انما هو باختلاف متعلقهما او تضاده وتماثله واعلم ان الامرين ان تخالفا بان كان مقتضى احدهما
مخالفا لمقتضى الآخر وتضادا كان الثاني ناسخا للاول سواء كانت المضادة عقلية كالامر بالتوجه في حال الصلوة
الى الكعبة فانه ناسخ للامر بالتوجه في تلك الحال الى البيت المقدس او سمعية كالامر بالصلوة في وقت معين
والامر بالصدقة المفتقرة الى الفعل الكثير فيه فان الثاني يكون ناسخا للاول وان لم يتضادا وصحا معا كالامر بالصلوة
والامر بالصيام ثم ان صح اجتماعهما كالمثال المذكور وجب على المامور فعلهما اما مجتمعين ومتفرقين الا
ان يدل دليل منفصل على جمعهما او تفريقهما فيعمل بمقتضى ذلك الدليل ولا فرق بين ورود الثاني بحرف
عطف او غيره وان تماثلا فان كان بحرف عطف كقوله صل غدا ركعتين وصل غدا ركعتين تغايرا لاقتضاء
العطف المغايرة وان خلا عن حرف العطف فاما ان يمتنع فيه التزائد عقلا كقوله اقتل زيدا اقتل زيدا فانه
يستحيل تكرر قتل زيد عقلا او شرعا كقوله اعتق عبدك فلانا اعتق عبدك فلانا فان العتق للشخص الواحد
لا يتكرر شرعا فان جاز تكرره عقلا فانه لا يمتنع عقلا توقف ارتفاع الرق بتمامه على العتق مرتين او ثلاثة
كما في الطلاق او عادة كقوله اسقني الماء اسقني الماء فان العادة تمنع من تكرار سقيه في حالة واحدة فكانا
عبارة عن شئ واحد وان كان مما يمكن فيه التزائد فاما ان يكون معرفا باللام مثل صل غدا ركعتين صل
غدا الركعتين فيكون الثاني موكدا للاول لان الظاهر كون اللام للعهد واما ان لا يكون معرفا باللام فقال القاضي
عبد الجبار يفيد الثاني غير ما افاده الاول وهو اختيار المص وفخر الدين ايض وتوقف ابو الحسين واحتج المص
على ما اختاره بوجهين احدهما ان الامر يقتضي الوجوب على ما تقدم فالامر الثاني ان لم يجب به شئ اصلا لزم تخلف
المعلول عن علته وهو مح وان وجب به الفعل المامور اولا لزم تحصيل الحاصل لكونه واجبا بالامر الاول فتعين
وجوب غيره وهو المط وفيه نظر فانه ان اراد باقتضاء الامر الوجوب كونه علة موثرة فيه منعنا ذلك مع انه
مخالف للمذهب ومذهب الامامية والمعتزلة كافة لاتفاقهم على ان الامر كاشف عن وجوب المامور به وان اراد به

دلالة على كون متعلقه واجبا فهو حاصل هنا على تقدير كون المراد به الفعل المامور به اولا فلا يخلف الثاني ان لنتم
صرف الامر الثاني الى الفعل المامور به اولا يوجب كونه للتاكيد وصرفه الى فعل اخر غيره يوجب كونه للتاسيس
وفائدة التاسيس اولى من فائدة التاكيد لان التاسيس اكثر فائدة منه فيحمل كلام الشارع عليه ولان اللفظ ليس
موضوعا للتاكيد فاستعماله فيه يكون مجازا وهو على خلاف الاصل فكان الثاني اولى وفيه نظر لان الامر لزوم كونه
للتاكيد على تقدير صرفه الى الفعل المامور به اولا وانما يلزم ذلك ان لم يكن الامر دالا على طلب الامر حال ايجاد الامر اما على هذا التفسير
فلا لان الامر الثاني دال على طلب الشارع في زمانه لذلك الفعل المامور به اولا والامر الاول لم يدل على ذلك بل يدل
على طلب الشارع في زمانه المغاير لزمان الامر الثاني لذلك الفعل سلمنا لكن هذا الرجحان معارض باصالة براءة الذمة
من الفعل المغاير للمامور به اولا وان كان الثاني معرفا باللام وكان بحرف عطف مثل صل غدا ركعتين وصل غدا الركعتين
وقد توقف ابو الحسين البصري في ذلك ايضا لكون العطف مقتضيا للمغايرة والتعريف مقتضيا للاتحاد ولا اولوية
لاحدهما قال فخر الدين والحق اولوية المغايرة لان اللام كما يكون لتعريف المعهود فقد يكون لتعريف الماهية وايضا
كما يحتمل ان يكون المعهود وهو الصلوة المذكورة اولا يحتمل ان يكون غيرهما مما تقدم وح يبقى دلالة العطف على
المغايرة سليمة عن المعارضة واعترضه شيخنا باحتمال كون الواو للابتداء كما يحتمل كونها عاطفة ولو عطف بغير الواو
احتمل التاكيد وايضا فيه نظر فان احتمال كون اللام للعهد ح ارجح لسبق فهمه ولعدم فائدته اعلى تقدير كونها
لتعريف الماهية مع عدم ارادة العموم ولاصالة براءة الذمة من غيرها واحتمال كون المعهود صلوة اخرى تقدم
ذكرها مرجوح لاصالة عدمها ولان الكلام في الامرين لا في الاوامر واحتمال كون الواو للابتداء كما قال شيخنا مرجوح
ايضا لكونه موضوعا للعطف دونه ولعدم الفائدة فيه ح وحمل المعطوف بغير الواو من حروف العطف على التاكيد
ضعيف لعدم ورود التاكيد بتكرير اللفظ مع حروف العطف سلمنا لكن التاكيد يحصل بالتكرير بدون حرف العطف
فيكون ذكره ح لغوا وهو غير جايز وايضا فان كلامه مشعر بانه اذا حمل الواو على الابتداء لا يكون ما بعده مؤكدا
والا لما خصص ذلك بغيره من حروف العطف فاذا كان مدلوله بتينا والمامور به اولا كان تكريرا محضا عاريا عن الفائدة
قال الفصل الثاني في الوجوب وفيه مباحث الاول في الواجب المخير ولا ريب في وقوعه كخصال الكفارة واختلف في تقديره فقيل الجميع
واجب ويسقط بفعل البعض وقيل الواجب واحد لا بعينه وقيل انه معين عند الله تعالى وغير معين عندنا والحق ان كل واحد
منها واجب مخير فيه بمعنى انه لا يجب فعل الجميع ولا يجوز الاخلال بالجميع وايها فعل كان واجبا بالاصالة لا انه لا استبعاد
في ان يقول السيد لعبده اوجبت عليك احد هذين بحيث لا يحل لك تركهما ولا اوجبتهما عليك وايهما شئت فافعل

وظاهر انه لا يستلزم ذلك وجوب الجميع والا لعصى بدونه ولا ايجاب واحد معين عند الله تعالى لانه تعالى
يعلم الاشياء على ما هي عليه والتقدير ان الواجب لم يتعين في احدها عينا والقائل بايجاب واحد لا بعينه ان قصد
ما قلناه صح والا بطل لان المخير فيه ان كان هو الواجب فقد وقع فيما فر منه وهو تجويز ترك الواجب والا لم يكن
مخيرا والتقدير خلافه **اقول** لما فرغ من مباحث الامر اللفظية شرع في مباحثه المعنوية وقد عرفت ان الامر
يدل على الوجوب والكلام فيه اما في ماهيته او اقسامه او احكامه ولما تقدم الكلام في ماهيته في صدر الكتاب
انحصر الكلام هنا في الاقسام والاحكام وقدم الاقسام على الاحكام لكونها عارضة لها اعلم ان الوجوب
يتعلق بالفعل والمباشر والوقت وله بحسب كل واحد من هذه الاعتبارات قسمة فبالاعتبار الاول ينقسم
الى المعين والمخير وبالاعتبار الثاني ينقسم الى فرض العين وفرض الكفاية وبالاعتبار الثالث ينقسم الى الموسع
والمضيق وله قسمة باعتبار توقفه على غيره وعدمه الى مطلق كوجوب الصلوة ومشروط كوجوب الحج والزكوة
والمص قدم البحث عما يتعلق بالفعل لتقدمه على الباقين لانا نأخذ الفاعل من حيث كونه فاعلا اي موصوفا
بالفاعلية التي هي نسبة بينه وبين الفعل متأخرة عنه والزمان من حيث كونه ظرفا للفعل فيتأخر عنه
ولا اشكال في الواجب المعين وانما الاشكال في الواجب المخير وقد وقع التعبد به اجماعا كما في خصال الكفارة المخيرة
وهي العتق والصيام والاطعام واختلف في تقديره فقال بعض الاصوليين الواجب الجميع لكنه يسقط بفعل
البعض وقال اصحابنا ومحققو المعتزلة ان الامر بالاشياء على التخيير يقتضي وجوب كل واحد منها وجوبا على التخيير
بمعنى انه لا يجوز للمكلف الاخلال بالجميع ولا يجب عليه الاتيان بالجميع وبايها اتى خرج من العهدة وكان
اتيا بالواجب بالاصالة لا بدل له وهو مخير في تعيين ما شاء منها وقالت الاشاعرة والفقهاء الواجب واحد لا بعينه
قال فخر الدين لا خلاف بين هذين القولين في المعنى اصلا لان مراد الاشاعرة والفقهاء بوجوب الواحد لا بعينه
ليس الا المعنى الذي ذكره المعتزلة ولهذا اتى المص عقيب اختياره وجوب الجميع على التخيير بالمثال الذي ذكره الاشاعرة
والفقهاء لوجوب الواحد لا بعينه وصرح فيه بالوجوب الواحد وعدم وجوب الجميع كما ذكروه وادعى انه غير مستبعد ثم قال ان القائل
بايجاب الواحد لا بعينه ان قصد بهذا القول ما قلنا اي من كون المكلف لا يحل له ترك الجميع ولا يجب عليه الاتيان بالجميع وبايها اتى
كان واجبا بالاصالة فهو حق وان لم يقصد ذلك كان باطلا لان الفعل المخير فيه ان كان هو الواجب فقد وقع هذا القائل فيما فر منه لانه انما فر من القول بوجوب
الجميع لكونه مستلزما لجواز ترك الواجب اذ الاجماع واقع على جواز ترك البعض اي الخصلة التي يشاء المكلف مع فعل غيرها وهذا لا بعينه لازم على تقدير وجوب الواحد
لا بعينه اذا خير في ذلك الواحد فقد جوز تركه والعدول عنه الى غيره وان لم يخير لم يكن واجبا على التخيير والمقدر خلافه

وقال الآخرون الواجب واحد معين عند الله تعالى غير معين عندنا وهذا المذهب ينسبه كل واحد من الاشاعرة الى الآخر ويتبرء منه واتفق الفريقان على فساده بدليل ان الواجب اذا كان واحدا معينا عند الله تعالى استحال التخيير فيه اذ معنى التخيير فيه جواز تركه عند الاتيان ببدله وكونه معينا عند الله تعالى يقتضي المنع من تركه سواء اتى بغيره او لم يأت والجمع بينهما محال **قال** احتج المخالف بان المكلف اذا فعل الجميع فان سقط الغرض به كان واجبا وان سقط بواحد لا بعينه كان المعين مستندا الى المطلق هذا خلف وان سقط بكل واحد لزم اجتماع العلل على معلول واحد فتعين ما قلناه والجواب ان هذه معرفات **اقول** هذا اشارة الى الحجة من زعم ان الواجب واحد معين مع الجواب عنها وتقريرها ان يقال لو لم يكن الواجب واحدا معينا لان المكلف اذا اتى بالخصال الثلثة دفعة فاما ان يسقط الغرض منه بالجميع وهو المطلوب والا لكان جميعها واجبا على الجميع وهو باطل اتفاقا واما بواحد منها غير معين فيكون المعين وهو سقوط الغرض مستندا اى معللا بالمطلق اعني احدى الخصال من غير تعيين وهو محال لان الاثر المعين يستدعي علة موجودة في الخارج وكل موجود في الخارج فهو معين فما لا يكون معينا لا يكون موجودا في الخارج فلا يستند الاثر المعين اليه واما بكل واحد واحد منها وهو ايضا محال والا لزم اجتماع العلل المتعددة على المعلول الواحد بالشخص وهو ايضا محال فتعين وجوب واحد معين وهو المط والجواب باختيار القسم الاخير وهو سقوط الغرض بكل واحد واحد ولازمه وهو اجتماع العلل الكثيرة على المعلول الواحد بالشخص انما يكون محالا لو كانت العلة بمعنى المؤثر اما اذا كانت بمعنى المعرف فلا استحالة فيه وعلل الشرع معرفات الاحكام لا مؤثرات فيها ويمكن الجواب باختيار القسم الاول والمنع من لزوم وجوب الجميع على سبيل الجمع على تقديره وانما يلزم ذلك ان لو لم يسقط الغرض فيها الا بالجميع لكن لا يلزم من سقوط الغرض به عدم سقوطه بغيره والحق ان المسقط للغرض شيء واحد وهو الامر الكلي الصادق على كل واحد من الافراد وكون المجموع او كل واحد من افراده مسقطا انما هو لاشتماله على ذلك الكلي لا بخصوصيته **قال** احتج الآخرون بان محل الوجوب ان كان هو الجميع لم يبر عبده بدونه وان كان غير معين لزم حلول المعين في المطلق وهو محال فتعين المعين وليس عندنا فهو عند الله والجواب ان محل الوجوب المخير كل واحد والخطاء انما نشأ من اهمال الحيثيات **اقول** هذه اشارة الى الحجة من زعم ان الواجب واحد معين عند الله تعالى لا عندنا مع الجواب عنها وتقريرها ان يقال الوجوب وصف وجودي متعين في نفسه فمحله ان كان جميع الخصال لم يبرء المكلف بدونه وهو باطل اجماعا وان كان بعضها فاما ان يكون غير معين فيلزم حلول المعين اعني الوجوب في المطلق اعني ذلك البعض الذي ليس معينا

وانه محال لان ما لا يكون معينا لا يكون موجودا فكيف يكون محلا للوجوب فتعين حلوله فى واحد معين وليس عندنا اى فى علمنا وهو ظاهر فتعين كونه معينا عند الله وهو المط والجواب ان محل الوجوب هو كل واحد من الخصال اى لا من حيث خصوصيتها بل من حيث اشتمالها على الامر الكلى الصادق على كل واحد منها وهو كونها احدى الخصال الثلث وح لا يلزم وجوب الجميع على الجمع بل الملزوم لذلك وجوب كل واحد من حيث خصوصيتها وتعينها والخطاء نشاء ههنا من عدم التفطن لاختلاف الحيثيات على ان هذا لا يرد على الاشاعرة لان الوجوب عندهم لا يكون حالا فى الواجب لانه خطاب الله تعالى القائم بذاته بل متعلق به ومتعلق الخطاب الموجود لا يجب كونه موجودا قال تذنيب يصح الامر بالشيئين على الترتيب وعلى البدل اما مع تحريم الجمع كاكل المباح والميتة والتزويج من كفوين او مع اباحة كالوضوء والتيمم وستر العورة بثوبين او مع ندبه كخصال الظهار وخصال الكفارة الحنث اقول هذا تفريع على ما تقدم من صحة ايجاب الاشياء المتعددة لا على الجمع واعلم ان الامر بالشيئين او الاشياء على سبيل الجمع قد يكون على الترتيب بمعنى كون الثانى غير مسقط للفرض ما دام الاول مقدورا وقد يكون لا على الترتيب بل على البدل بمعنى كون كل واحد منهما قائما مقام الاخر فى سقوط الفرض به وايجاب الثواب والخروج عن العهدة وغير ذلك من توابع الوجود كما تقدم فى خصال الكفارة المخيرة وعلى التقديرين فالجمع بين ذينك الشيئين قد يكون ممتنعا عقلا لحصول التضاد بينهما كالتوجه الى جهة معينة من الجهات الاربع وغيرها عند اشتباه القبلة للصلوة وقد لا يكون فاما ان يكون حراما او مباحا او مندوبا فالاقسام ستة اشار المصنف اليها ذكر امثلتها الاول تحريم الجمع بين الشيئين الواجبين على الترتيب وهو متحقق فى كل صورة يكون جواز الثانى فيها مشروطا بعدم الاول مثل اكل المباح والميتة عند خوف الهلاك فان جواز اكل الميتة مشروط بعدم الماكول المباح الثانى تحريم الجمع بين الشيئين الواجبين على البدل كتزويج المرأة من كفوين فان الولى يجب عليه تزويجها من كل منهما بدلا عن الاخر والجمع بينهما محرم الثالث اباحة الجمع بين ما وجبا على الترتيب كالوضوء والتيمم فان الامر بالتيمم مرتب على عدم الوضوء والجمع مباح الرابع اباحة الجمع بين ما وجبا على البدل كستر العورة فى الصلوة بثوبين كل منهما ساتر لها تاما الخامس ندبية الجمع بين ما وجب على الترتيب كالجمع بين خصال الكفارة المرتبة مثل كفارة الظهار السادس ندبية الجمع بين ما وجبا على البدل كالجمع بين خصال الكفارة المخيرة مثل كفارة الحنث فان الجمع بين الخصال الثلث فيها وهى العتق والاطعام والكسوة مستحب قال البحث الثانى فى الواجب الموسع

مساواة الوقت للفعل امر واقع بالاجماع وقصوره ممتنع الا على ارادة القضاء وكون الوقت افضل امر
جائز واقع لعدم استحالة ايجاب الفعل فى زمان يفضل منه بحيث لا يخل المامور بالفعل فى ذلك الوقت وبتخيير فى
ايقاعه فى كل جزء منه فاذا تضيق تعين ووقوعه ظاهر فى الصلوة وما وقته العمر وتخصيص الوجوب بالاول
كما يقول به بعض الاشاعرة وبالاخر كما ذهب بعض الحنفية وبالمراعاة كما ذهب
الكرخى تحكم اقول قد عرفت ان وجوب الفعل باعتبار وقته ينقسم الى مضيق وموسع وذلك لان
الوقت الموظف للفعل الواجب اما ان يكون مساويا له او زائدا عليه او ناقصا عنه والثالث غير جائز
الا عند مجوزى التكليف بما لا يطاق او يكون المقصود من التكليف به القضاء كما لو بلغ الصبى او طهرت
الحائض وقد بقى من وقت الصلوة مقدار ركعة والاول متفق على جوازه ويسمى مضيقا واما الثانى وهو المسمى
بالموسع فهو محل الخلاف فذهب جماعة الى امتناعه لادائه الى جواز ترك الواجب والحق انه جائز عقلا وواقع
شرعا اما الاول فللعلم الضرورى بعدم استحالة قول السيد لعبده خط هذا الثوب فى هذا النهار اما فى اوله و
اوسطه او اخره وفى اى وقت من هذه الاوقات الثلث خطت امتثلت لامرى ولا نعنى بالواجب الموسع الا هذا
اذ لا يمكن ان يقال انه فى هذه الصورة لم يوجب عليه شيئا ولا انه اوجب عليه الخياطة وجوبا مضيقا
وذلك ظاهر فتعين الايجاب الموسع ولامكان اشتراك اجزاء الوقت فى المصلحة المقتضية لايجاب
الفعل فيه واما الثانى فلقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل ومن المعلوم ان ما بين الدلوك
والغسق يفضل عن الصلوة الواجبة فيه اذ ليس المراد تطبيق اجزاء الصلوة على اجزاء الوقت اتفاقا وكذلك
الواجبات التى وقتها مدة العمر كالنذور المطلقة وقضاء الواجبات ولوقوع الاجماع على ان المؤدى للفعل المامور
به على الوجه المذكور فى اى جزء كان من اجزاء الوقت يكون مؤديا للغرض وذلك مؤذن بان ايقاع
الفعل فى اى جزء كان مساويا لايقاعه فى غيره من تلك الاجزاء فى تحصيل مصلحة الواجب وذلك مستلزم
لوجوبه فيه اذ لو كان الفعل فى بعض اجزاء الوقت غير محصل لمصلحة الواجب لكان اما مفوتا لها فيكون حراما
او لا فيجب ايقاع الفعل مرة اخرى فى جزء اخر غيره تحصيلا لتلك المصلحة وهما خلاف الاجماع واما المانعون منه
فمنهم من زعم ان وجوب العبادة مختص باول الوقت وبعده يصير قضاء وهو مذهب جماعة من الاشاعرة
ومنهم من خصه باخره وزعم ان الاتى به فى اوله يكون معجلا واجرى ذلك مجرى اداء الزكوة قبل وقتها وهو
مذهب جماعة من الحنفية ومنهم من قال بان الفعل المؤدى فى اول الوقت لا يعلم كونه واجبا او مندوبا

بل يراعى فيه آخر الوقت فان ادركه الفاعل وهو على صفات المكلفين كان ما اتى به واجبا والا كان نفلا وهو
منقول عن ابى الحسن الكرخى وهذه المذاهب الثلثة لا دليل على شىء منها فالقول به تحكم اذ الوجوب انما
يستفاد من الخطاب المذكور ونسبته الى اجزاء الوقت على السواء لا يترجح شىء منها الى غيره اذ لو اختص بعض
اجزاء الوقت بدلالة الامر على ايقاع الفعل فيه دون الباقى لكان خروجا عن هذه المسئلة **قال** ولا حاجة
الى العزم الذى هو بدل كما ذهب اليه السيد المرتضى والجبائيان لانه ان ساوى الصلوة فى جميع الامور المعتبرة سقط
التكليف به والا لم يكن بدلا ولانه ان وجب فى الوسط لزم مخالفة البدل للمبدل والا لزم سقوطه فى الاول والامر
دل على الصلوة خاصة فايجاب البدل بغير دليل تكليف بما لا يطاق **اقول** ذهب السيد المرتضى والجبائيان مع
اعترافهم بالوجوب الموسع الى ان الصلوة المامور بها على الوجه المذكور لا يجوز تركها فى اول الوقت الا بايجاد
بدل لها وهو العزم على الاتيان بها فى غيره من اجزاء الوقت الباقية قالوا لانه لو جاز تركها فى اول الوقت لا الى
بدل لم ينفصل عن المندوب اذ المندوب ما يجوز تركه لا الى بدل مع حصول الثواب بفعله والصلوة فى اول الوقت
على تقدير عدم ايجاب البدل بهذه المثابة واذا وجب البدل كان هو العزم للاجماع على كونه هو البدل على
تقدير وجوبه وذهب ابو الحسين وفخر الدين واكثر المحققين الى جواز الترك من غير بدل واختاره المص وهو
الحق وانفصال ايقاع الصلوة فى اول الوقت عن المندوب بكونه امتثالا للامر الجازم اذ الامر بايقاع الصلوة
فى الوقت مطلقا وايقاعها فى اوله ووسطه وآخره جزئيات له يشتمل كل واحد منها عليه ومشاركته للمندوب
فى جواز الترك وحصول الثواب لا يقدح فى وجوبه مع انفصاله عنه بما ذكرناه واستدل المص على امتناع كون العزم
بدلا بوجوه الاول ان العزم لو كان بدلا عن الصلوة فى اول وقتها لكان اما مساويا لها فى جميع الامور المقصودة منها
فيسقط فرض الصلوة به لان الامر اقتضى فعل الصلوة مرة واحدة والعزم الذى هو البدل قائم مقامها فى
المقصود منها كما اذا اتى بالصلوة نفسها اذ لا فرق بين الاتيان بالشىء وبين الاتيان ببدله المساوى له فى المقصود
منه واما غير مساو لها فى المقصود منها فيستحيل جعله بدلا عنها فان بدل الشىء ما يقوم مقامه ويسد مسده
فى جميع الامور المطلوبة منه الثانى ان العزم لو كان بدلا عن الصلوة لكان اذا عزم فى اول الوقت على الصلوة
فى ثانيه ثم حضر الوقت الثانى فاما ان يسوغ له تاخير الصلوة الى الوقت الثالث اولا والثانى باطل اجماعا والاول اما ان
يكون الى بدل او لا الى بدل والاول باطل لاستلزامه تعدد الابدال مع اتحاد المبدل وهو محال لان وجوب البدل
على حد وجوب المبدل والثانى هو المطلوب لانه اذا جاز ترك الصلوة فى اول الوقت الثانى لا الى بدل جاز تركها

في الاول لا الى بدل لانتفاء تساوي الوقتين في ذلك الثالث ان دليل وجوب العزم بدلا منتف فيكون مدلوله منتفيا
اما الاول فلانه لم يوجد دليل سوى الامر بالصلوة في ذلك الوقت اذ الكلام على تقديره وهو غير دال على وجوب العزم بدلا عن الصلوة
باحد اقسام الدلالات قطعا ولا ظنيا واما الثاني فلانه لولاه لزم تكليف ما لا يطاق **قال** احتج الحنفية بان الصلوة يجوز تركها في اول الوقت
فلا تكون واجبة فيه اجاب المرتضى بان الفارق بينهما وجوب العزم والحق ان وجوب العزم من احكام الايمان وان مرجع هذا الواجب الى
المخير فكما لا يسقط الوجوب عن كل واحد يجوز تركه الى الاخر كذا اول الوقت ووسطه واخره **اقول**
هذا اشارة الى حجة اصحاب ابي حنيفة الذاهبين الى اختصاص الوجوب باخر الوقت دون اوله ووسطه وان الصلوة
فيهما نفل وتقريرها ان الصلوة يجوز تركها فيهما اجماعا فلا تكون واجبة في شيء منهما اذ الواجب ما لا يجوز تركه وما
يجوز تركه لا يكون واجبا ثم ان ايقاع الصلوة فيهما موجب للثواب فيكون نفلا اذ لا معنى للنفل الا ما يجوز تركه مع حصول الثواب
على فعله اجاب المرتضى بان الفارق بينهما اي بين الواجب الموسع في اول الوقت ووسطه وبين النفل وجوب العزم على الاتيان عند الترك في اول
الموسع وعدم وجوبه في النفل فاعترض المصنف على السيد بان وجوب العزم انما يكون بدلا من الصلوة في اول الوقت ووسطه لو ثبت لما تقدم من امتناعه وان
عنى انه يثبت لكونه من احكام الايمان من حيث ان العزم على ترك الصلوة حرام لكونه عزما على الحرام فان ترك
الصلوة حرام فيكون العزم على الفعل واجبا لعدم انفكاك المكلف عن هذين العزمين الا حال غفلته وهو ح
غير مكلف فهو حق على تقدير تسليم هذه المقدمات وفرق الآمدي بين المندوب وبين الواجب الموسع في
اول الوقت بجواز ترك المندوب مطلقا والواجب الموسع بشرط الفعل بعده في الوقت الموسع وفيه نظر فان جواز
الترك في اول الوقت متحقق فكيف يعقل اشتراطه بالفعل المتاخر عنه والتحقيق رجوع هذا الواجب الى الواجب المخير
فكان الشارع امر المكلف بايقاع الفعل في اول الوقت او وسطه او اخره وجعل تخصيص احدها بايقاع الفعل
فيه موكولا الى اختياره كما كان الحال في خصال الكفارة المخيرة وكما ان العدول من خصلة الى اخرى لا يوجب
رفع الوجوب عنهما وكونها نافلة فكذا هنا ويعارض بانه لو كان نفلا في اول الوقت ووسطه لجاز ايقاعه فيهما
بنية النفل وهذا باطل اتفاقا واعلم ان الاقسام التي للواجب باعتبار المكلف والفعل والوقت ينقسم اليها المندوب
ايضا **قال** البحث الثالث في الواجب على الكفاية وهو كل فعل تعلق غرض الشارع بايقاعه لا من مباشر معين وهو واقع
كالجهاد وهو واجب على الجميع ويسقط بفعل البعض لاستحقاقهم اجمع الذم والعقاب لو تركوه ولا استبعاد في
اسقاط الواجب بفعل الغير والتكليف فيه موقوف على الظن فان ظنت طائفة قيام غيرها به سقط عنها ولو ظنت كل
طائفة عدم الوقوع وجب على كل طائفة **اقول** اعلم ان غرض الشارع قد تعلق بتحصيل الفعل من كل واحد

من المكلفين بعينه ويسمى وجوبا على الاعيان كالصلوة والصيام والحج وقد يتعلق بتحصيله مطلقا
لا من مباشر معين ويسمى وجوبا على الكفاية وهو واقع كالجهاد الذى قصد به حراسة المسلمين واذلال
الكفار فمتى حصل ذلك من بعض المسلمين سقط عن الباقين لحصول مقصود الشارع وهو واجب على جميع المكلفين
المخاطبين به بدليل توجه الذم اليهم وحصول العقاب لهم عند اتفاقهم على تركه ومنعه قوم متمسكين بان تاركه
لا يلحقه ذم ولا عقاب بتقدير قيام غيره به وتارك الواجب يلحقانه على ذلك التقدير فلا يكون واجبا وبان سقوط الواجب
عن المكلف بفعل غيره بعيد واجيب عن الاول بالمنع مركبا انه ان اريد بالواجب اى واجب كان وان اريد به الواجب على الاعيان
كان اللازم من الحجة ان الواجب على الكفاية ليس واجبا على الاعيان وليس ذلك مدعاهم ولا ملزوما له فانه لا يلزم
من سلب الوجوب على الاعيان سلب مطلق الوجوب وعن الثانى بانه مجرد استبعاد لا حجة فيه وقد وقع
مثله فى قضاء المتبرع دين المعسر للطالب به قال فخر الدين والتكليف فيه موقوف على حصول الظن الغالب فان
غلب على ظن جماعة ان غيرها يقوم بذلك سقط عنها وان غلب على ظنهم ان غيرها لا يقوم به وجب على الجميع
اى وجوبا على الاعيان وان غلب على ظن كل طائفة ان غيرهم يقوم به سقط الغرض عن كل واحد من تلك
الطوائف وان كان يلزم منه ان لا يقوم به احد لان تحصيل العلم بان غيره هل يفعل هذا الفعل ام لا غير
ممكن وانما الممكن تحصيل الظن وفى هذا الكلام نظر فان التكليف به لو كان موقوفا على حصول الظن لسقط
عند حصول الشك فى القيام الغير به وهو باطل اتفاقا وسقوط الفعل من المكلف لحصول ظنه الغالب بان غيره
يقوم ممنوع والا لما جاز له ان يفعل بنية الغرض ولان المسقط انما هو قيام الغير بالفعل فيمتنع حصول
السقوط الذى هو معلوله قبله وحصول الظن بان الغير يقوم بالفعل انما يكون قبل قيامه بالفعل ظنا اما
حصول الظن الغالب بان الغير قائم به فيمكن ان يقال فيه انه لا يسقط الفعل عن الظان ايضا لان تكليفه بالفعل
المعلوم والمسقط له مظنون والمعلوم لا يرتفع بالمظنون والحق سقوطه بحصول الظن الغالب بقيام الغير به
بشرط استناد ذلك الظن الى ما جعله الشارع حجة كشهادة العدلين دون غيره كالظن المستند الى خبر الفاسق والكافر
واعلم انه لو قدم هذا البحث على الذى قبله لكان اولى لان الكلام هنا فى احد الاقسام اللاحقة للامر باعتبار المامور بالفعل
وهو ضرورى فى الامر وما قبله قسيم من الاقسام اللاحقة للامر باعتبار تعيين وقت الفعل المامور به وهو غير ضرورى
فى الامر قال البحث الرابع ما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدورا واجب وخصص المرتضى رحمه الله
بالسبب لنا لو لم يجب لزم تكليف ما لا يطاق او خروج الواجب عن كونه واجبا والتالى بقسميه باطل فالمقدم مثله

وبيان الشرطية انه على تقدير ترك الشرط ان وجب الفعل لزم الاول والا الثاني احتج السيد بان المسبب عند وجود
السبب واجب ولا عند وجود الشرط واذا جاز الترك عند حصول الشرط جاز التكليف بخلاف المسبب الممتنع عند عدمه وعند وجود السبب
فانه يكون واجبا فلا يقع التكليف به والجواب انه خارج عن محل النزاع **اقول** لما فرغ من البحث عن اقسام الوجوب شرع
في البحث عن احكامه اللازمة له تحققا وارتفاعا وقدم الاول على الثاني لتقدم التحقق على الارتفاع وبدأ باللازم
الوجودي وهو الوجوب على اللازم العدمي وهو التحريم وجعل بازاء كل واحد من هذه الاقسام بحثا الاول في ان وجوب
الشيء مطلقا مستلزم لوجوب ما يتوقف عليه واعلم ان الواجب على قسمين احدهما ما يكون وجوبه مشروطا بامر زائد على
الامور المعتبرة في التكليف كالزكوة المتوقف وجوبها على حصول المال والحج المتوقف وجوبه على الاستطاعة وثانيهما
ما لا يكون كذلك وهو الواجب المطلق كالصلوة الواجبة في حالتي الطهارة والحدث على ان وقوعها مشروط بالطهارة
والاول لا نزاع في عدم وجوب ما يتوقف عليه ذلك الوجوب والخلاف في الثاني فذهب اكثر المعتزلة والاشاعرة الى وجوب
ما يتوقف عليه الواجب المطلق سواء كان شرطا او سببا اذا كان مقدورا للمكلف وفصل السيد المرتضى والواقفية فقالوا ان كان
ما يتوقف عليه الواجب سببا للوجود كان واجبا وان كان شرطا لم يكن واجبا والحق الاول وهو اختيار المص واحتج عليه بانه
لو لم يكن واجبا لزم احد الامرين وهو اما تكليف ما لا يطاق او خروج الواجب عن كونه واجبا والتالي بقسميه باطل
فالمقدم مثله بيان الشرطية ان ما يتوقف عليه ذلك الواجب المطلق ان لم يكن واجبا جاز تركه وح اما ان يبقى
ذلك الواجب واجبا فيلزم تكليف ما لا يطاق لان حصوله حال عدم ما يتوقف عليه يكون ممتنعا والممتنع لا يكون مقدورا
او لا يبقى واجبا فيخرج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا واما بطلان كل واحد من قسمي التالي فظاهر وفيه نظر
فان الممتنع انما هو ايجاب الفعل حال عدم ما يتوقف عليه لا ايجابه
حال عدم وجوب ما يتوقف عليه وليس الاول لازما للثاني فانه لا يلزم
من عدم ايجاب الشيء عدم ذلك الشيء في نفسه وايضا فما ذكرتموه
بعينه وارد على تقدير ايجاب ما يتوقف الواجب عليه فان ايجابه شرعا
لا يستلزم وجوده بل يجوز عدمه عقلا فعلى تقدير عدمه ان بقي التكليف بذلك الواجب لزم تكليف ما لا يطاق والا
خرج الواجب عن كونه واجبا وما هو جوابكم عن هذا فهو جوابنا والتحقيق ان وجوب الفعل قد يتحقق حال عدم
ما يتوقف عليه ذلك الفعل لا بان يوقع في ذلك الحال بل في الحال التي بعده اعني حال وجود ما يتوقف عليه الفعل
وح لا يلزم منه التكليف بما لا يطاق ويشكل هذا على قول الاشاعرة الذاهبين الى ان التكليف بالفعل عند مباشرته

لاقبهما احتج السيد المرتضى على ما ذهب اليه اما على الجزء الاول من مدعاه وهو استلزام ايجاب الشيء ايجاب
سببه فبان عند حصول السبب يجب المسبب فيمتنع ان يوجب المسبب عند اتفاق وجوب السبب لا ندح غير متمكن
لوجوبه بسببه واما على الثاني وهو عدم ايجاب الشيء ايجاب شرطه فلان تحقق الشرط لا يوجب تحقق المشروط كالطهارة
للصلوة بل يمكن ان يقع وان لا يقع فجاز التكليف بايقاع المشروط عند اتفاق وجود الشرط لبقاء القدرة عليه و
الجواب ان هذا التفصيل حق الا انه خارج عن محل النزاع لانه اذا كلف بايقاع المشروط عند اتفاق وجود شرطه كان
التكليف به مشروطا بوجود ذلك الشرط لا مطلقا وليس الكلام فيه بل في وجوب الشيء مطلقا ثم نقول الدليل على
ما ذكرناه ان السيد اذا قال لعبده استقني الماء وهو مسافر ان يستلزم الامر بالسقي ايجاب قطع المسافة التي هي شرطه فهو المطلوب
وان لم يستلزم جاز له ترك السقي فعلى ذلك التقدير ان نفي ايجاب السقي في ذلك الحال لزم تكليف ما لا يطاق وان لم
يبق لم يستحق ذما ولا عقابا والعرف يكذبه **قال** ومن هذا الباب ايجاب الصلوتين عند اشتباه القبلة والثوب
وامتناع نكاح المشتبهة بالاخت ولو لم يعين الطلاق وقلنا بصحته احتمل تحريم الجميع والاباحة لان الموجود ماله
صلاحية التاثير في الطلاق والزائد على الاقل ليس بواجب كما في الطمانينة لجواز تركه وصوم اول جزء من الليل واجب
بالتبعية لا بالاصالة لذلك وبطلان الصلوة في الدار المغصوبة لان الامر بالصلوة المعينة امر باجزائها التي من جملتها
الكون المخصوص احتج المخالف بان المامور به الصلوة والمنهي عنه الغصب فتغاير المتعلق كما في الصلوة في الامكنة
المكروهة والجواب النهي عن الامكنة المكروهة نهي عن وصف منفك عن الصلوة كذا قال الا بل في المعطن والتعرض
للسيل في الوادي ومنع المارة في الجادة **اقول** هذه فروع على المسئلة المقدمة وهي استلزام ايجاب الشيء مطلقا
ما لا يتم ذلك الشيء الا به واعلم ان مقدمة الواجب تنقسم الى ما يتوقف عليها وجوده والى ما يتوقف عليها صحته والى ما يتوقف عليها العلم
بوجوده والاول قد يكون عقليا كتوقف الحج على قطع المسافة فانه يمتنع عقلا ايقاع افعال الحج في مواضعها
من دون قطع المسافة التي بين مكان المكلف وبينها وقد يكون شرعيا كتوقف العتق على الملك المستفاد من قوله
عليه السلام لا عتق الا في ملك والثاني كتوقف الصلوة على الطهارة والثالث كتوقف العلم بالاتيان بالصلوة
على القبلة عند اشتباهها بجهة معاشرة لها على الاتيان بصلوتين الى كل واحد منها صلوة فان المكلف لا يعلم انه صلى
الى القبلة الا اذا اتى بهما وكذلك الصلوة في كل واحد من الثوب النجس والطاهر المشتبه به لفاقد غيرهما فانه لما
كان مكلفا بالصلوة في الثوب الطاهر مع التمكن منه وكان علمه بالقيام بذلك انما يتحقق عند فعل الصلوة
الواحدة في كل واحد منهما مرة كانتا واجبتين وكذا في جانب الترك فانه قد يجب عليه اجتناب شيء ولا يمكنه العلم

به الا بالاجتناب عما هو مشتبه به كما لو اشتبهت اجنبية باخته فانه يحرم عليه نكاحهما ما دام الاشتباه باقيا
لان الاجتناب عن نكاح الاخت واجب ولا يتحقق العلم به الا بالاجتناب عن نكاحهما معا فكان واجبا ولو طلق واحدة من زوجاته
من غير تعيين فقد اختلف الفقهاء فيه فمنهم من قال بوقوعه ومنهم من منع منه فان قلنا احتمل تحريم الجميع لان
الاجتناب عن من وقع طلاقها منهن واجب ولا يتم العلم بذلك الاجتناب الا بالاجتناب عن الجميع فكان واجبا ويفرق فلكل
واحدة منهن يحتمل ان تكون هي المطلقة فيحرم نكاحها تغليبا لجانب الحرمة ويحتمل الحكم ببقاء الاباحة
لان الطلاق شيء معين في نفسه فيمتنع حصوله في محل مبهم غير معين فقبل التعيين لا يكون الطلاق موجودا بل الموجود امر له صلاحية التاثير في الطلاق عند اقترانه
بالتعيين والفرق بين هذا الفرع والفروع الثلثة المتقدمة عليه ان الواجب هناك في كل فرع شيء واحد
متعين متميز عن الاخر وحصول الوجوب في الاخر لاشتباهه به وعدم امتيازه عنه عندنا واما ههنا فليس كذلك
فان التي يجب اجتنابها فيه واحدة مبهمة غير معينة لا في نفس الامر ولا عند المكلف ووجوب الاجتناب متساوي النسبة
الى الجميع من غير ترجيح الواحدة منهن على غيرها واما الزائد على الاول فيما يكفي في امتثال الامر وهو ما لا يتقدر بقدر
وذلك كالطمانينة في الركوع ومسح بعض الراس فقد اختلفوا في وجوبه فقال قوم به لانه لا امتياز لبعض الاجزاء
من البعض فالكل امتثال الامر فكان واجبا وفيه نظر فانه لا يلزم من جواز تركه والاقتصار على ما دونه عدم وجوبه مطلقا
فان الخصال الواجبة على التخيير بهذه المثابة نعم يلزم منه عدم وجوبه على التعيين لكن عدم الخاص وهو الوجوب المعين
لا يستلزم عدم العام وهو مطلق الوجوب ولا امتناع في التخيير بين الشيء وجزئه وقد وقع التعبد بذلك كما في
الصلوة الرباعية في مواضع التخيير بين الاتمام والقصر وكما في قراءة سورة وبعضها بعد الحمد في بعض الصلوات هذا
ان امكن الاتيان بالاقل من دون الزائد فاما اذا لم يمكن كان الزائد واجبا لانه مما لا يتم الواجب الا به واما صيام جزء
من الليل وغسل جزء من الراس فانهما تابعان لوجوب صوم النهار وغسل الوجه لما بينهما من المقارنة وتوقف العلم
بصوم النهار بتمامه وغسل الوجه بجميعه عليهما فهما مما لا يتم الواجب الا به واما الصلوة في دار المغصوبة فهي
باطلة ولا يسقط به الفرض عند اصحابنا واليه ذهب الجبائي واحمد بن حنبل وهو مروي عن مالك ووافقنا على ذلك
القاضي ابو بكر من الاشاعرة وفخر الدين الا في سقوط الفرض بها فانهما قالا به مع بطلانها لنا ان الصلوة ماهية
مركبة من امور احدها الحركات والسكنات وهما ماهيتان مشتركتان في شيء واحد هو شغل الحيز اذ الحركة عبارة
عن شغل الحيز بعد شغل حيز اخر قبله والسكون عبارة عن شغل حيز واحد اكثر من زمان فاذن شغل الحيز جزء من
من ماهية الصلوة في الدار المغصوبة وهو منهي عنه فلو كانت الصلوة في الدار المغصوبة مامورا بها لكان ذلك الشغل

ماموراً به لان الامر بالشئ ملزوم للامر بما لا يتم الشئ الا به على ما تقدم فتكون الشئ الواحد ماموراً به منهياً عنه في حالة واحدة وانه محال وفيه نظر فان الدليل انما يدل على كون الصلوة في دار المغصوبة غير مامور بها ولا يلزم من ذلك كونها باطلة ولا كونها غير مجزية وانما يلزم ذلك لو لم تشتمل على الصلوة المامور بها اما على هذا التقدير وهو الواقع فلا وبيانه ان المامور به هو الصلوة مطلقاً وهي جزء من الصلوة في الدار المغصوبة ووجود الكل مستلزم لوجود الجزء فان حصول الصلوة في الدار المغصوبة مستلزم لحصول الصلوة المامور بها اعني مطلق الصلوة وايضاً فلا يمتنع ان يكون شغل ماموراً به منهياً عنه اذ لو كان كذلك لكان الخروج في اثناء الصلوة منهياً عنه ضرورة كون ذلك الشغل جزءاً منه فيكون الشغل مامورا به منهياً عنه في حال واحد وما ادعيتم استحالته والحق ان يقال ان الصلوة في الدار المغصوبة منهي عنها لكونها مضادة للخروج المامور به والامر بالشئ مستلزم للنهي عن ضده على ما ياتي والنهي في العبادات ايدل على الفساد واحتج المخالف بان الصلوة في الدار المغصوبة لها اعتباران يغاير كل منهما الاخر ويصح انفكاكه عنه وهما كونها صلوة مطلقاً وكونها تصرفاً في المغصوب واذا تعددت بالاعتبارات جاز ورود النهي عنها باحد ذينك الاعتبارين والامر بها بالاعتبار الاخر كما في الصلوة في الامكنة المكروهة كالحمامات ومعاطن الابل وجواد الطرق وبطون الوادي فانها واجبة باعتبار كونها صلوة ومكروهة باعتبار ايقاعها في الامكنة المكروهة وكما اذا قال السيد لعبده خط هذا الثواب ولا تدخل هذا الدار فدخل وخاط فانه يحسن مدحه على الخياطة وذمه على الدخول والجواب ان الكلام في الصلوة الشخصية في الدار المغصوبة وتحقق التلازم بين الغصب والصلوة فيهما ظاهر وقد عرفت ان الامر بالشئ امر بلوازمه فلو كانت هذه الصلوة مامورا بها لكان الغصب مامورا به مع كونه منهياً عنه هذا خلف وليست كذلك الصلوة في الامكنة المكروهة فان النهي هنالك انما هو من امور مفارقة للصلوة غير لازمة كنفار البعير عند الصلوة في المعاطن والتعرض للسيل عند الصلوة في بطون الوادي ومنع المارة عند الصلوة في جاد الطريق فكان الشارع قال لا تنفر البعير بالصلوة في المعاطن ولا تمنع المارة بصلوتك في الجاد وكذا باقيها وهذه الامور غير لازمة للصلوة بخلاف الغصب عند الصلوة في الدار المغصوبة على ان بعض الناس ذهب الى بطلان الصلوة في الامكنة المكروهة والمثال المذكور غير مطابق فان دخول الدار ليس جزءاً من الخياطة بخلاف الحركات والسكنات في الدار المغصوبة فانها اجزاء الصلوة فيها وفيه نظر فان سبب الكراهة ان كان لازما للصلوة في الامكنة المكروهة ساوى الغصب بالنسبة الى الصلوة في الدار المغصوبة وان كان مفارقا لم يكن الكراهية لازمة للصلوة في تلك المواضع وهو باطل اتفاقا ولانا ننقل الكلام الى الصلوة حال حصول

سبب الكراهية فانه قد اجتمع فيه الوصفان كالصلوة والكراهة في حالة واحدة وهما متضادان على انا نمنع من كون ما ذكرتم سببا للكراهة **قال** البحث الخامس الامر بالشيء يستلزم النهي عن الضد العام لانه للوجوب ولا يتحقق الا بالمنع من الترك واما الضد الوجودي فلازم بالعرض وما يجوز تركه لا يكون فعله واجبا وقول الكعبي بوجوب المباح بعيد وكونه يترك به الحرام ليس حاصلا به وقول بعض الفقهاء بوجوب الصوم على الحائض والمريض والمسافر خطأ فان جواز الترك ينافي الوجوب وايجاب القضاء لوجود سبب الوجوب **اقول** قد اشتمل هذا البحث على مسئلتين الاولى ان الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده العام والمراد بالضد العام ترك ذلك الشيء الذي يشتمل عليه كل واحد من الاضداد الوجودية اعني الافعال المنافية لذلك الشيء كالقيام مثلا فانه يضاد تركه بالذات وما اشتمل على ذلك الترك من الاوضاع كالاضطجاع والاستلقاء والجلوس بالعرض واعلم ان الناس قد اختلفوا في ذلك فمنع منه جمهور المعتزلة وكثير من الاشاعرة وصار اليه محققو الفريقين من المتاخرين وهذا هو المختار للمصنف واحتج عليه بان الامر بالشيء دال على وجوبه والوجوب مركب من الاذن في فعله والمنع من تركه والدال على المركب دال على كل جزء من اجزائه بالتضمن فاذن الامر دال على منع من تركه بالتضمن ولا نعني باستلزام الامر بالشيء النهي عن ضده الا هذا القدر وايضا تحصيل الواجب اعني المامور به انما يتم بترك ضده وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب ولا نعني بالنهي عن الضد الا وجوب تركه وحجة المخالف من وجهين الاول ما احتج به الاشاعرة وهو ان التكليف بالمحال جائز فيجوز ان يامر الشارع بالشيء وضده معا وح لا يكون الضد منهيا عنه فبطل الاستلزام الثاني ما احتج به السيد مرتضى وبعض متاخري الاشاعرة وهو ان الامر بالشيء قد يكون غافلا عن ضده وح لا يتحقق نهيه عنه لاستدعاء النهي عن الشيء كونه متصورا للناهي والجواب عن الاول المنع من جواز التكليف بالمحال ومن بطلان الاستلزام على تقديره وما ذكروه من جواز الامر بالشيء وما ذكروه من جواز الامر بالشيء وضده معا لا يدل على انتفاء الاستلزام نعم يدل على كون كل شيء وضده مامورا به مطابقة منهيا عنه تضمنا وليس ذلك محالا على التقدير وعن الثاني المنع من جواز غفلة الامر بالشيء عن ضده العام الذي هو الترك لما تقدم من كون الامر بالشيء دالا على وجوبه وهو عبارة عن الاذن في فعله والمنع في تركه فالمتصور للايجاب متصور للمنع من الترك حتما فيكون متصورا للترك قطعا واما الاضداد الوجودية المنافية للمامور به كالقيام بالنسبة الى القعود والحركة يمنة بالنسبة الى الحركة يسرة وما شابه ذلك فقد يتحقق غفلة الامر عنها حالة الامر بضدها لكن ذلك لا ينافي المامور به لماهيته بل لكونه مستلزما لعدمه فالمنافاة الذاتية

ليست الا بين وجود المامور به وبين عدمه لعدم المنافاة وبين اضداده الوجودية
فهي عرضية فكان الامر به مستلزما للنهي عنها بالعرض لاشتمالها على الضد بالذات المسئلة الثانية
في ان ما يجوز تركه لا يكون فعله واجبا خالف في ذلك ابو القاسم الكعبي وبعض الفقهاء اما الكعبي فزعم ان
المباح واجب واما الفقهاء فقالوا بوجوب الصوم على المريض والمسافر والحائض مع جواز تركه لهم والحق الاول
لنا ان الواجب ما لا يجوز تركه فلو كان صادقا على ما يجوز تركه لزم اجتماع النقيضين وانه محال احتج الكعبي بان
المباح ترك الحرام وترك الحرام واجب ينتج ان المباح واجب والجواب المنع من كون المباح ترك الحرام بل قد
يترك به الحرام ولا يلزم من وجوب الترك وجوب ما به يحصل الترك مع امكان حصوله بغيره اذ الترك قد يحصل
بسبب الفعل مطلقا عند من يجوز خلو المكلف عن الاخذ والترك وبفعل غير المباح كالواجبات والمندوبات
والمحرمات وبهذا ظهر الجواب عما اورده بعض المتاخرين وهو ان ترك الحرام لا يتم الا باحد هذه الافعال فيكون
احدها لا بعينه واجبا ويلزم الكعبي كون المندوبات بل المحرمات اذا ترك بها حرام اخر واجبة وانتفاء الاحكام
الخمسة سوى الواجب والحرام وهو خلاف الاجماع واعتذر بانه لا امتناع في كون الشيء واجبا وحراما او مندوبا
وواجبا باعتبارين كما ذكروا في الصلوة في الدار المغصوبة وتاول الاجماع بان هذه الاحكام لاحقة للفعل بالنظر الى ذاته
مع قطع النظر عن توقف ترك الحرام عليه واحتج الفقهاء على قولهم هو وجوب الصوم على المريض والمسافر والحائض
بان ما ياتون به بعد زوال العذر عنهم يكون قضاء لما سبق وجوبه عليهم بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه
وهؤلاء قد شهدوا الشهر فيجب عليهم صومه ولان كلا من هؤلاء ينوي بصومه فيما بعد قضاء رمضان ويسميه
بذلك وهو يعطي وجوبه ولانه متقدر بقدره فيكون بدلا عنه كغرامات المتلفات والجواب ما تقدم من المنافاة بين
وجوب الشيء وجواز تركه فلو تحققا في شيء لزم اجتماع المتنافيين وهو محال ولان الترك هنا واجب فلو كان الفعل
واجبا ايضا لزم تكليف ما لا يطاق ويمنع شمول الاية لهم بل الاية دالة على وجوب العدة من الايام الاخر والقضاء
لا يتوقف على تحقق وجوب الاداء بل على تحقق سبب الوجوب كما تقدم وهو الجواب عن التسمية وموافقة الشيء
لغيره في مقداره لا يدل على كونه بدلا عنه على انا نقول على سبيل الاجمال ان ما ذكرناه من ثبوت التنافي بين الوجوب
وجواز الترك امر قطعي فلا يعارض بامثال هذه الامارات المفيدة للظن الضعيف عند عدم المعارض قال
البحث السادس اذا نسخ الوجوب بقي الجواز لان المقتضي للجواز وهو الامر موجود والمعارض وهو النسخ لا يصلح
ان يكون معارضا لان رفع المركب لا يستلزم رفع جميع اجزائه احتج الغزالي بان الجواز بالمعنى الاخص مناف في المعنى

الاعم لا يوجد الا باحد القيدين بخصوصه اما بجواز الاخلال كما في المندوب او عدمه كما في الواجب فلا يبقى بدونهما
والجواب ان الناسخ يرفع احد القيدين فيبقى الآخر قوله لما فرغ من البحث عن الاحكام اللازمة للوجوب
حال تحققه شرع في الحكم اللاحق له حال رفعه وهو نسخه واعلم ان وجوب الشيء اذا نسخ هل يبقى
جوازه ام لا ذهب فخر الدين واتباعه اليه ومنعه الغزالي والمص اختار هنا مذهب فخر الدين وفي
النهاية مذهب الغزالي واحتج الى مختاره هنا بما ذكره فخر الدين في المحصول وتقريره ان يقال المقتضي للجواز
موجود والمانع منه مفقود فوجب القول بتحققه اما الاول فلان الامر متحقق وهو مقتض للوجوب
على ما تقدم والوجوب ماهية مركبة من جواز الفعل والمنع من الترك فيكون مقتضيا الكل منهما ضرورة
كون المقتضي للمركب مقتضيا لكل فرد من افراده اذ هي نفس المركب واما كون المانع منه مفقودا فلان
الموانع كلها منتفية بحكم الاصل ما عدا نسخ الوجوب وهو غير صالح للمانعية لانه انما يقتضي رفع الوجوب المركب
من الجزئين المذكورين ورفع المركب قد يكون برفع جزئيه معا وقد يكون برفع احدهما فهو اعم منهما والعام لا يدل على الخاص
مطلقا فاذن لا دلالة لنسخ الوجوب على رفع الجواز فلا يكون مانعا منه وهو المطلوب واما الثاني فظاهر واعترض المص في النهاية بالمنع
من بقاء الجواز الذي هو جنس شامل للوجوب والمباح لان رفع المركب قد يكون برفع جزئيه معا ومن بقاء المقتضي لان التقدير انه
منسوخ فلا يبقى مقتضيه قطعا وكون زوال احد الجزئين كافيا في انتفاء المركب لا يلزم منه القطع ببقاء الآخر لجواز رفع المركب
برفع ذلك الآخر او برفعهما معا وفيه نظر فان بقاء الجواز ظاهر لتحقق مقتضيه اولا والاصل استمراره والظاهر لا يرفع بالمحتمل قوله
التقدير انه منسوخ فلا يبقى مقتضيه قطعا قلنا التقدير انما هو نسخ الوجوب لا نسخ الامر الذي هو مقتضي الجواز وح لا يتحقق القطع بعدم بقاء
ذلك الجواز لاحتمال رفع الوجوب برفع الجزء الآخر اعني المنع من الترك وقوله وكون زوال احد الجزئين كافيا في انتفاء المركب لا يلزم
منه القطع ببقاء الآخر لجواز ان يكون رفع المركب برفع ذلك الآخر او برفعهما معا قلنا انا لا ندعي القطع ببقاء الجواز بل ندعي ظهور بقائه وهو ظاهر
غير مناف للتطرق الاحتمالين المذكورين فان قلت رفع الوجوب الذي هو مقتضى الامر يستلزم رفع الامر ضرورة استلزام ارتفاع المعلول ارتفاع
علته وح يرتفع الجواز ايضا لارتفاع مقتضيه ويبقى الحكم كما كان قبل ورود الامر من تحريم او اباحة او غيرهما قلت لا نسلم ذلك انما يتحقق
اذا كان الامر مقتضيا للوجوب مطلقا اي بغير شرط وليس كذلك فان اقتضاءه الوجوب مشروط بعدم طريان الناسخ على مقتضاه وح لا يستلزم ارتفاع
الوجوب ارتفاع مقتضيه اعني الامر لجواز ان يكون ارتفاعه بارتفاع شرط تحققه بل الظاهر اذ ذاك واحتج الغزالي بان الجواز الذي جعل
جزءا من الوجوب اما ان يكون بالمعنى الاخص اعني رفع الحرج عن الفعل والترك معا او بالمعنى الاعم اعني الجنس للواجب والمندوب والمباح
وهو رفع الحرج عن الفعل مطلقا والاول ممنوع لانه مناف للوجوب ضرورة استلزام الوجوب ثبوت الحرج في الترك وهو مناف

لو رفع الحرج عنه الذي هو جزء مفهوم الجواز بالمعنى المذكور والثاني لا يمكن تحققه الا بفصل يقومه وهو لحاق الحرج بالترك كما في الوجوب او برفعه كما في المندوب والمباح وهو هنا مقيد بفصل ثبوت الحرج في الترك فاذا ارتفع هذا الفصل ارتفع الجنس لاستحالة بقائه منفكا عن فصل والجواب المنع من استلزام ارتفاع هذا الفصل ارتفاع هذا الجنس وانما يلزم ذلك لو لم يتحقق عند ارتفاعه الفصل الاخر اما مع تحقق الفصل الاخر فلا لان الجنس محتاج الى فصل ما من غير تعيين ولا ريب في ان رفع لحاق الحرج بالترك يوجب تحقق عدمه وهو الفصل الاخر والمراد بالبقاء في قوله رحمه الله فيبقى له الاخر التبقى اي فيثبت الاخر لانه لم يكن متحققا من قبل وانما ابتداء ثبوته عند ارتفاع نقيضه ولفظ البقاء يدل على الثبوت الذي هو جنس له والحدوث وبالتضمن ووجه التجوز هنا اما من باب اطلاق اسم الكل على الجزء او تسمية الشيء باسم ما يؤل اليه **قال** الفصل الرابع في المامور به وفيه مباحث الاول يمتنع تكليف ما لا يطاق لانه قبيح والله منزه عنه احتجت الاشاعرة بان الكافر مكلف بالايمان وهو ممتنع منه اما اولا فلانه معلوم العدم فلو جاز وقوعه لزم انقلاب علم الله تعالى جهلا واما ثانيا فلان الافعال مستندة الى الله تعالى والا لزم ترجيح من غير مرجح ولانه تعالى كلف ابا لهب بالايمان وهو التصديق بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه واله وسلم ومن جملته انه لا يؤمن فقد كلف بالجمع بين النقيضين ولان التكليف ان وجد حال الاستواء الذي يمتنع معه الفعل لزم التكليف بما لا يطاق وكذا ان وجد حال الرجحان لوجوب الراجح وامتناع المرجوح فالتكليف باحدهما تكليف بما لا يطاق والجواب ان فرض العلم فرض المعلوم لان شرطه المطابقة والامتناع اللاحق لا يؤثر وهو في الامكان الذاتي الذي هو شرط التكليف ولو صح هذا الدليل لزم نفي قدرته تعالى والقادر يرجح احد مقدوريه لا لمرجح ويعارض به تعالى والتكليف بالتصديق من حيثية صدور الاخبار من النبي صلى الله عليه واله وسلم لا ينافي الامر بالايمان لا من هذه الحيثية ونمنع تكليف الضدين في الاخبار عن المكلفين بالايمان لجواز ورود الاخبار حال غفلتهم والتكليف ثابت حال الاستواء بايقاع الفعل في ثاني الحال وهو يرد في حقه تعالى واعلم انه لا خلاص للاشعري عن المعارضة بالله تعالى **اقول** لما فرغ من مباحث الامر شرع في مباحث متعلقة وهو الفعل المامور به والمامور وقدم البحث عن المامور به على البحث عن المامور لدلالة الامر عليه بمجرد ذكره من غير احتياج الى قرينة وافتقاره في دلالته على المامور الى انضمام قرينة كموجهته بالخطاب وذكر لفظ اخر يدل عليه فان قولك اضرب يدل على الضرب المامور به بمجرد ذكره ولا يدل على المامور الا بقرينة توجهه بالخطاب وكذا قولك ليضرب زيد فانه انما يدل على زيد بلفظه الموضوع له ولولاه لم يفهم من مجرد قولك ليضرب واعلم ان الناس اختلفوا في تكليف ما لا يطاق فذهب اصحابنا كافة والمعتزلة

الى امتناعه مطلقا سواء كان الفعل ممكنا فى نفسه كالطيران فى الهواء او ممتنعا كاعدام القديم و
الجمع بين الضدين واطبق الاشاعرة على جوازه واختلفوا فى وقوعه فقال به شيخهم ابو الحسن الاشعرى تارة
ومنعه اخرى وافترق اصحابه فمنهم من وافقه فى الوقوع ومنهم من وافقه فى العدم وفصل الاخرون فقالوا بوقوع
التكليف بالممتنع بالغير ومنعوا من التكليف بالمحال لذاته كالجمع بين الضدين واليه مال الغزالى وصاحب
الاحكام لنا ان التكليف بما لا يطاق قبيح وكل قبيح فهو غير واقع من الله تع ينتج تكليف ما لا يطاق غير واقع من الله
تعالى اما الصغرى فهى معلومة بالضرورة فان كل عاقل يجزم بقبح تكليف الاعمى بنقط المصاحف والزمن بالطيران
فى الهواء والعاجز بنقل الكواكب عن مواضعها او جعل القار ابيض والثلج اسود ويقطع بنسبة من صدر ذلك
عنه الى السفه والجهل واما الكبرى فقد برهنا عليها فى علم الكلام ثم اى عاقل يرتضى بنفسه تنزيه المخلوق
عن هذه الامور لقبحها وينسبها الى الخالق تعالى مع نقص المخلوق وكمال الخالق واحتج الاشاعرة بوجوه الاول انه
تعالى كلف الكافر الذى علم منه استمراره على الكفر بالايمان اتفاقا والايمان ممتنع الوقوع منه اذ لو كان
ممكنا لم يلزم من فرض وقوعه محال والتالى بط لانه لو فرض لزم انقلاب علمه تعالى جهلا وهو محال لذاته فكذا
المقدم والملازمة بينة بنفسها الثانى ان افعال العباد مخلوقة لله تع ومتى كان كذلك كان تكليف العبد بالاتى
بفعل كان تكليفا بما لا يطاق اما الاول فلانها لو لم تكن مخلوقة لله تعالى لكانت من فعل العبد ضرورة امتناع
صدور الفعل لا من فاعل والانحصار فى الله تع وعباده والتالى بط لان العبد ان لم يتمكن من الترك لم يتمكن من
الفعل لزم الجبر وان تمكن فان لم يتوقف ترجيح جانب الفعل على الترك على مرجح لزم ترجيح احد طرفى الممكن على الاخر
من غير مرجح وهو مح بالضرورة وان توقف فان وجب الفعل بذلك المرجح فذلك ان كان من فعله تع لزم الجبر وان
كان من فعل العبد عاد البحث وتسلسل وكذا ان لم يجب الفعل عند حصول المرجح واما الثانى فظاهر الثالث ان
الله تع كلف ابا لهب بالايمان اتفاقا والايمان عبارة عن تصديق النبى صلى الله عليه واله وسلم اى اعتقاد صدقه
فى جميع ما اخبر به ومن جملة ما اخبر به ان ابا لهب لا يؤمن فقد صار مكلفا باعتقاد صدقه وباعتقاد عدم اعتقاد صدقه
وهذان الاعتقادان متضادان لاستحالة الجمع بينهما والا لزم اجتماع النقيضين اذ اعتقاد عدم اعتقاد صدقه
انما يتحقق عند عدم اعتقاد صدقه فهو نقيض اعتقاد صدقه فالتكليف بهما تكليف بالجمع بين الضدين وهو مح لذاته فكان تكليفا بما لا يطاق الرابع ان التكليف
انما يتوجه على المكلف حال استواء الداعى الى الفعل والترك او حال رجحان احد الداعيين على الاخر وعلى كلا التقديرين فالتكليف باحد الطرفين غير الفعل
والترك يكون تكليفا بما لا يطاق اما على التقدير الاول فلان حال الاستواء يكون الترجيح ممتنعا فالتكليف به تكليفا بالممتنع

وهو غير مقدور واما على التقدير الثاني فلان الراجح يكون واجبا والمرجوح ممتنعا وكل منهما غير مقدور فالتكليف
باحدهما يكون تكليفا بما لا يطاق وهو المط والجواب عن الاول ان فرض العلم بعدم الايمان هو بعينه فرض لعدم
الايمان اذ العلم مشروط بالمطابقة للمعلوم وح يكون امتناع الايمان المفروض العدم امتناعا لاحقا بسبب الفرض
وهو لا يؤثر في ايمان الامكان الثابت له لذاته بمعنى انه غير دافع له لان ما بالذات لا يتصور ارتفاعه عنها بسبب عارض من
فرض وغيره والتكليف بالفعل انما هو مشروط بامكانه الذاتي وهو متحقق وايضا فهذا الدليل لو صح لزم نفي
قدرة الله تعالى لانه تعالى عالم بجميع المعلومات فاذا كان ما علم وجوده واجبا وما علم عدمه ممتنعا وكلاهما غير مقدور
لم يبق لله تعالى قدرة اصلا وذلك باطل بالاتفاق وعن الثاني ان القادر المختار يرجح احد مقدوريه لا لامر بدليل
ان الجائع اذا حضره رغيفان متساويان لابد ان يتناول احدهما وكذا العطشان اذا حضره اناءان متساويان فانه
لابد ان يتناول احدهما لا لمرجح وايضا يعارض بالله تعالى فانه تعالى ان لم يقدر على الترك كما يقدر على الفعل لم يكن قادرا
وان قدر عليه فان افتقر الى مرجح يرجح احدهما على الآخر نقلنا الكلام الى ذلك المرجح وتسلسل وان لم يفتقر الى مرجح
لزم الترجيح من غير مرجح فان جوابكم عن هذا هو جوابنا عن شبهتكم وعن الثالث المنع من التكليف بالضدين فان
تكليفه باعتقاد عدم ايمانه من حيث اخباره عليه السلام به وتكليفه بايمانه لا من هذه الحيثية فلا تضاد اذ قد يجاب
ايضا بالمنع من تكليفه بتصديقه في عدم ايمانه وان كان عليه السلام اخبر به اما لورود ذلك بعد موت ابي لهب كما
قاله بعضهم او حال غفلته او لانه عليه السلام لا يجب عليه اعلام كل مكلف بما اخبر به وتكليفه بتصديق النبي
عليه السلام في جميع ما اخبر به انما هو على سبيل الاجمال والا لزم تكليف كل مسلم بمعرفة كلما اخبر به عليه السلام
ليمكنه اعتقاد صدقه فيه وهو بط اتفاقا فقوله ويمنع تكليف المفضلين في الاخبار عن المكلفين بالايمان اشارة الى جواب
حينئذ انسب له تقريبه من الوجه الثالث لم يذكرها المص في هذا الكتاب وتقريرها ان يقال ان الله تعالى اخبر عن قوم
معينين بانهم لا يؤمنون كقوله تعالى سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون مع انه تعالى كلفهم بالايمان
اتفاقا وح يلزم تكليفهم بالجمع بين الضدين كما مر تقريره في الوجه الثالث او نقول ايمانهم ممتنع لاخبار الله بعدمه
اذ لو كان ممكنا وفرض وقوعه لزم الكذب في خبر الله تعالى وهو محال اتفاقا والجواب ظاهر تقريره عنه بالمنع من لزوم تكليف
الضدين لجواز ورود هذا الخبر حال غفلتهم وخروجهم عن قاعدة التكليف او نقول انما يلزم التكليف بالضدين
ان كلفوا بتصديقه في كل ما اخبر به مفصلا وهو ممنوع كما تقدم وعلى التقدير الآخر يجاب بعدم استحالة
ايمانهم واخباره تعالى بعدمه لا يؤثر في امكانه الذاتي ولان اخباره تعالى تابع لعلمه التابع لعدم ايمانهم فلا يكون

موثرا فيه ولو كان اخباره تعـ مقتضيا لوجوب المخبر به وامتناع نقيضه لزم انتفاء قدرته تعالى على ما اخبر به
نفيا واثباتا مما يتعلق بوعده ووعيده وغير ذلك من افعاله وهو بط بالاتفاق وعن الرابع ان التكليف بالفعل
ثابت حال استواء الداعى الى الطرفين ومتعلقه ايقاع الفعل لا فى تلك الحال بل فيما بعد مع ان هذا الوجه عائد
فى حق الله تعـ وجوابكم عنه هو جوابنا عنه واعلم انه لا خلاص للاشعرى عن المعارضة بالله تعـ فى هذه الوجوه كما قد بان
لك من كونه ملزوما لاحد الامرين اما كونه تعالى غير قادر او القدح فى حجته على كون العبد غير قادر [illegible]
قوله طاب ثراه بالايمان من قوله ويمتنع تكليف الضدين فى الاخبار عن التكليف بالايمان يتعلق بالمكلف لا
بالاخبار لانه تعالى اخبر عنهم بعدم الايمان **قال** البحث الثانى الكافر مكلف بفروع الشريعة لانه لا يتوقف على الايمان لانه عام
فيدخل فيه الكافر ولقوله تعالى ما سلككم فى سقر قالوا لم نك من المصلين الاية ومن يفعل ذلك يلق اثاما وهو راجع
الى ما تقدم ولكن اقول له فلا صدق ولا صلى ولكن كذب وتولى ذمه على ترك الجميع ولدخوله تحت النهى فكذا الامر احتجوا
بانها لو وجبت عليه فاما حال الكفر او بعده والاول بط لامتناعها منه ح وكذا الثانى لسقوطها عنه
والجواب المنع من عدم القدرة لامكان صدورها عنه مع تقديم الايمان كالصلوة على المحدث وايضا المراد بالوجوب
هنا العقاب عليها فى الاخرة كما يعاقب على ترك الايمان **اقول** اتفق اصحابنا واكثر المعتزلة والاشاعرة
على ان الكفار مامورون بفروع الشريعة كالصلوة والزكوة والحج كما انهم مامورون بالايمان وخالف فى ذلك
جمهور الحنفية وابو حامد الاسفرائنى من فقهاء الشافعية ومن الناس من قال بتناول النهى لهم دون الامر ولا
ثمرة لهذا الاختلاف فى احكام الدنيا للاتفاق على انهم ما داموا كفارا فانه يمتنع منهم الاقدام على الصلوة واذا
اسلموا لم يجب عليهم قضاؤها وانما ثمرته فى الاخرة وهو انهم هل يعذبون على ترك هذه الفروع كما يعذبون
على ترك الايمان ام لا احتج اصحابنا وموافقوهم على مختارهم بوجوه ذكر المص هنا ثلثة الاول ان المقتضى لوجوب
هذه العبادات عليهم ثابت والمانع منه منتف فوجب القول به اما الاول فلانه داخل تحت الاوامر العامة
بالعبادات كقوله تعـ يا ايها الناس اعبدوا ربكم وقوله وان اعبدونى هذا صراط مستقيم وهو خطاب لبنى ادم وقوله
ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا وقوله فويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة واما انتفاء
المانع فلانه ليس الا الكفر اذ التقدير ذلك وهو غير صالح للمانعية لان الكفار قادرون على ازالته بايجاد ايمانهم
وايقاع العبادات بعده كما يتمكن المحدث من ازالة الحدث بالطهارة وايقاع الصلوة بعدها وفيه نظر للمنع من حجية
المقتضى ولا دلالة لايتين الاوليين عليه لاحتمال كون العبادة المامور بها فيهما عبارة عن الايمان لصدق

العبادة عليه فانها ماخوذة من التعبد وهو التذلل والخشوع وهما موجودان فيه والايتان الاخيرتان
غير جاريتين على عمومهما لخروج العبد والصبي المتمكنين من الحج من الاية الاولى ومن لم يتحقق شرائط ايتاء
الزكوة فيه من الاية الثانية فلا حجة فيهما على المطلوب لما ياتي من كون العام المخصوص ليس حجة والثاني ان الله
تعالى يعاقبهم على ترك هذه الفروع ومتى كان كذلك لزم كونها واجبة عليهم اما الاول فيدل عليه ايات الاولى
قوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين وكنا نخوض مع الخائضين وكنا
نكذب بيوم الدين علل كونهم في سقر بهذه الاشياء المذكورة ومن جملتها ترك الصلوة واطعام المسكين قيل
عليه انه حكاية قول الكفار وهو ليس بحجة لجواز كذبهم كما في قولهم حكاية عنهم ما كنا مشركين ما كنا نعمل من
سوء يوم يبعثهم الله جميعا فيحلفون له كما يحلفون لكم سلمنا لكن يجوز ان يكون المراد بالمصلين المسلمين فانه
قد يطلق لفظ المصلين ويراد به المسلمون كما جاء في الحديث نهيت عن قتل المصلين ومراده المسلمون فقط
سلمنا لكن لا نسلم تعليلهم كونهم في سقر بتركهم الصلوة والزكوة وانما عللوا بالجميع الذي من جملته تكذيبهم يوم
الدين ولا يلزم من كون الجميع علة كون كل واحد من افراده كذلك واجيب بانه لو كان كذبا لبين الله تعالى
كذبهم فيه والا لم يكن في حكايته عنهم فائدة مع ان كلامه تعالى يجب حمله على ما هو اكثر فائدة والمواضع المذكورة
التي حكى عنهم قد بين الله تعالى كذبهم فيها بقوله عقيب الاولى انظر كيف كذبوا على انفسهم والثانية بقوله بلى والثالثة
بقوله نعم ويحسبون انهم على شيء الا انهم هم الكاذبون وحمل المصلين على المسلمين وان امكن لكن حمل نطعم
المسكين عليهم غير ممكن ولولا كون كل واحد من الافراد له مدخل في استحقاق العقاب لم يحسن انضمامه الى الباقي في
جملة ما هو جزء من المؤثر وفيه نظر لان المقصود انما يتم بكونه مؤثرا لا بكونه جزء من المؤثر ونمنع عدم امكان حمل نطعم المسكين على المسلمين الاية
الثانية قوله تعالى والذين لا يدعون مع الله الها اخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق اثاما
يضاعف له العذاب يوم القيمة ويخلد فيه مهانا جعل الله العذاب المضاعف جزاء لهم على الافعال المذكورة
ومن جملتها قتل النفس والزنا وهذا لا يرد على القائلين بالتفصيل بل هو دليل لهم على جزء مدعاهم و
انما يرد على الحنفية وابي حامد وفيه نظر اما اولا فلانا لا نسلم ان ذلك كناية عن المجموع بل الظاهر انه
كناية عن الاول وهو الشرك لان ذلك انما يشار به الى البعيد واما ثانيا فلانه لا يلزم من ترتب العذاب على المجموع
ترتبه على كل واحد من افراده الاية الثالثة قوله تعالى فلا صدق ولا صلى ولكن كذب وتولى ذمه على ترك الجميع
ومن جملته الصلوة فيكون مذموما على تركها وفيه نظر للمنع من الملازمة اذ لا يلزم من ذمه على مجموعه الذم

على كل واحد من افراده كما تقدم والظاهر ان الله تعالى اخبر عنه بنفى الايمان باطنا وظاهرا فعبر عن الاول بقوله
فلا صدق وعن الثانى بقوله ولا صلى واخبر عن كفره باطنا وظاهرا وعبر عن الاول بقوله ولكن كذب وعن الثانى بقوله
وتولى والله اعلم واما الثانى فظاهر اذ لا معنى الواجب عليهم الا ما يعاقبون او يذمون على تركه الثالث ان
الكفار يتناولهم النهى عن الفروع ومتى كان كذلك وجب ان يتناولهم الامر بها اما الاول فللاجماع على انهم يحدون
على الزنا ويقطعون على السرقة ولولا تناول النهى لهم لما كان كذلك واما الثانى فلان النهى انما يتناولهم ليكونوا
متمكنين من استيفاء المصلحة الحاصلة بسبب الاحتراز عن المنهى عنه لمكان المناسبة والاقتران وهذا المعنى
بعينه حاصل فى الامر فانهم عند تناول الامر لهم يكونون متمكنين من استيفاء المصلحة الحاصلة بسبب الاتيان بالمامور وفيه
نظر للمنع من كون الوصف المذكور علة وعلى تقدير تسليمه لا نسلم تحققه فى الفرع فان مساواة المصلحة الحاصلة
بسبب اجتناب المنهيات للمصلحة الحاصلة بسبب امتثال الاوامر غير معلوم احتج المخالف بان العبادة كالصلوة مثلا لو وجبت على الكافر لكانت اما ان يجب
حالة الكفر او حالة الايمان والتالى بقسميه باطل فالمقدم مثله والشرطية بينة بنفسها واما بطلان الاول فظاهر
لان الصلوة الشرعية ممتنعة عنه حالة الكفر والممتنع لا يكون مقدورا فلا يقع التكليف به لان التكليف منوط بالقدرة
واما بطلان الثانى فللاجماع على سقوطها عنه بالايمان ولقوله عليه السلام الاسلام يجب ما قبله والجواب المنع
من امتناع الصلوة حال الكفر انما الممتنع ايقاعها حال الكفر من حيث انه حال الكفر ولسنا نقول انه مكلف بذلك
بل نقول انه مكلف فى حال الكفر بايقاع الصلوة مطلقا وفى ثانى الحال بان تقدم الايمان عليها كما فى المحدث فانه مكلف
بالصلوة وفاقا لا بان يوقعها حالة الحدث بل بان يوقعها فى ثانى الحال مع تقديم الطهارة عليها وايضا فان المراد
بالوجوب هنا معاقبتهم على تركها فى الاخرة كما يعاقبون على ترك الايمان كما تقدم وفيه نظر فانه على تقدير تسليم
سقوط القضاء بالايمان وعدم صحتها حال الكفر لو كان مكلفا بها لزم تكليف ما لا يطاق والتناقض لان مطلوب
الشارع ان كان ايقاعها حال الكفر الذى يمتنع تحققها معه لزم الاول وان كان حال الايمان المسقط لطلبها لزم الثانى
لانه يكون قد طلب الفعل حال لا طلب للفعل وهو تناقض وليس كذلك الحدث بالنسبة الى الصلوة لان الطهارة الرافعة
للحدث ليست مسقطة للصلوة ولا مزيلة لطلب الشارع اياها بخلاف الايمان الرافع للكفر وايضا يلزم كون العبادة ممتنعة
من الكافر من حيث ان ايمانه ملزوم لعدمها فى حالتى وجوده وعدمه اما الاول فلانه سبب فى سقوطها واما الثانى فلان
شرطها وعدم الشرط ملزوم لعدم المشروط والتعذيب على تركها متفرع على التكليف بها واذا امتنع امتنع والحق فى
الجواب ان نمنع من كون الايمان مسقطا للعبادة فانه لو امن مع بقاء الوقت العبادة وجبت عليه اجماعا بل هو

بل هو مسقط لقضائهما بعد فوات وقتهما ان كانت مما يقضى والا فلا ويلزم من هذا ان لا يكون مكلفا بالقضاء وهو مسلم واعلم ان المص اجاب المنع من امتناع العبادة حال الكفر وعبر عنه بعدم القدرة لكونه لازما للامتناع والمنع منه يكون منعا من ملزومه واما القائلون بالتفصيل فانهم فرقوا بين الامر والنهي من حيث ان الاتيان بالمامور به غير ممكن حال الكفر لاحتياجه الى النية الممتنع حصولها من الكافر حال كفره واما اجتناب المنهيات فانه ممكن اذ لا يحتاج فيه الى نية فتعين المؤول به لما تقدم من الايات واجيب عنه بوجهين احدهما ما نقل عن المرتضى وهو ان هذا القول قول ثالث خارق للاجماع لافتراق الناس على القولين المتقدم ذكرهما فيكون مردودا والثاني ان هذا الفرق باطل لانه ان عني بتمكنه من اجتناب المنهيات من غير اعتبار امتثال خطاب الشارع فهو متمكن من الاتيان بالاوامر كذلك وان عني تركها لغرض نهي الشارع فهو ممتنع حال عدم الايمان كامتناع امتثال الاوامر والحاصل ان المنهيات للاوامر في ان الاتيان بها امتثالا لخطاب الشارع ممتنع من دون الايمان ولا مر بهذه الحيثية ممكن فيبطل الفرق **قال** البحث الثالث الامر يقتضي الاجزاء على معنى خروج المكلف عن العهدة مع الاتيان بالمامور به على وجهه والا لكان اما مكلفا بالماتي به فيلزم تكليف ما لا يطاق او بغيره فلا يكون الماتي به تمام ما كلف به ولانه لو اكتفى بادخال الماهية في الوجود تثبت المط والا لزم اقتضاء الامر التكرار احتجوا بوجوب اتمام الحج الفاسد والجواب انه مجزء بالنسبة الى الامر الاول لانه اتى على وجهه **اقول** المراد بكون الامر مقتضيا للاجزاء ان الاتيان بالمامور به على الوجه المط مقتض للخروج من عهدة ذلك الامر او مسقط للقضاء على ما عرفت من تفسيري الاجزاء واعلم ان الناس اختلفوا في ذلك فذهب المحققون الى اقتضاء الامر الاجزاء بالمعنيين وذهب ابو هاشم والقاضي عبد الجبار الى عدم اقتضائه الاجزاء بالتفسير الثاني واختار المص الاول واحتج عليه بوجهين الاول انه لو لم يخرج المامور عن عهدة التكليف باتيانه المامور به على وجهه كان اما ان يبقى مكلفا بعين ما اتى به او بغيره والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان الاول فلانه يكون تكليفا بتحصيل الحاصل وهو مح واما بطلان الثاني فلان ذلك الغير يكون من جملة المامور به والا لما كان الامر دالا على وجوبه وح يكون الماتي به اولا ليس تمام المامور به بل بعضه وقد فرضناه تمام المامور به هذا خلف الثاني ان الامر ان اقتضى خروج المكلف عن العهدة بادخال ماهية المامور به في الوجود مطلقا ثبت المط لان ذلك يحصل بالفعل مرة واحدة وان اقتضى الاتيان بالمامور به ثانيا وثالثا كان الامر مقتضيا للتكرار وقد تقدم بطلانه وفيهما نظر لانهما انما دلا على الخروج عن العهدة عند الاتيان بالمامور به ولم يدلا على ان الخروج عن العهدة بالاتيان بالمامور به معنى الاجزاء هو الثاني والاول ولهذا قال المص في تفسير قوله الامر يقتضي الاجزاء بمعنى خروج المكلف عن العهدة مع الاتيان بالمامور به

ولم يقل بالاتيان بالمامور به لكون الباء موضوعة للسببية لا للمصاحبة احتج الخصم بان الاتيان بالمامور به
لو كان مجزيا لكان اتمام الحج الفاسد مجزيا لكونه مامورا به والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم والجواب ان اتمام الحج الفاسد
مجزيا بالنسبة الى الامر الوارد باتمامه وليس مجزيا بالنسبة الى الامر الاول بالحج لان الآتي باتمام الحج الفاسد غير آت
بالحج المامور به اولا على وجهه ولا جرم لم يخرج عن عهدة التكليف به وان خرج عن عهدة التكليف باتمامه المستفاد
من الامر الثاني **قال** البحث الرابع قد بينا ان الامر لا يقتضي الفور واذا ورد مطلقا ولم يفعل في اول وقت الامكان لم يخرج عن عهدة
التكليف لعدم تعرضه بوقت دون آخر وان كان مقيدا بوقت ولم يفعل فيه فالحق انه لا يقتضي وجوب القضاء لان ما عدا ذلك الوقت
لم يتعرض الامر له بنفي ولا اثبات فلا يدل على وجوب ايقاعه فيما بعد ولان الامر تارة يستتبع القضاء واخرى لا يستتبعه **اقول** لما
فرغ عن الاتيان بالمامور به وكونه مقتضيا للاجزاء بحث عن مقابله وهو الاخلال بالمامور به واعلم ان الناس اختلفوا في ان
الاخلال بالمامور به هل يقتضي قضاءه ام لا وهذه المسئلة لها صورتان احديهما ان يكون الامر مطلقا غير مقيد بوقت
كقوله صل وصم فاذا لم يأت المكلف به في اول اوقات الامكان هل يجب الاتيان به فيما بعد بمجرد الامر الاول فالاخلال
به او يحتاج الى دليل مستانف قال نفاة القول باقتضاء الامر الفور نعم لان الامر يقتضي الفعل مطلقا فلا يخرج عن
العهدة الا به واما القائلون باقتضاء الامر الفور فمنهم من اوجب الفعل بعد ذلك كابي بكر الرازي ومنهم من لم يوجبه الا
بدليل منفصل وقال فخر الدين منشاء الخلاف ان قول القائل افعل هل معناه افعل في الزمان الثاني
فان عصيت ففي الثالث فان عصيت ففي الرابع وهكذا ابدا او معناه افعل في الزمان الثاني من غير بيان حال الزمان الثالث والرابع فان
قلنا بالاول اقتضى الامر الاول الفعل في سائر الازمان وان قلنا بالثاني لم يقتضه فصارت المسئلة لغوية وفيه نظر فان ذلك انما يتم
لو كان النزاع في اقتضاء الامر ذلك بطريق المطابقة فقط اما اذا كان في اقتضائه اياه مطلقا اى سواء كان بطريق المطابقة او التضمن
او الالتزام وهو الظاهر فلا والصورة الثانية ان يكون الامر مقيدا بوقت كقوله صم او صل يوم الجمعة ولم يفعل حتى انسلخ ذلك اليوم هل يقتضي
ايقاعه في غيره قال المحققون من الاصوليين لا وخالف فيه بعض الفقهاء وجماعة من الحنابلة واختار المص الاول واحتج عليه بوجهين الاول
ان الامر المقيد بوقت لا يتناول غيره فلا يدل عليه بنفي او اثبات اما الاول فظ واما ان قول القائل افعل يوم الجمعة لا يتناول غير يوم الجمعة
اللهم الا ان يصير معنى قولنا افعل يوم الجمعة ولا فيما بعده ولكنه يخرج عن محل النزاع اذ يكون الدال على طلب
الفعل فيما بعد يوم الجمعة وليس لمجرد طلب الفعل يوم الجمعة بان يكون الصيغة موضوعة للطلب يوم الجمعة
وغيره من الايام وليس الكلام فيه واما الثاني فظاهر وفيه نظر يعرف مما تقدم الثاني
ان الامر للوقت تارة يستتبع القضاء كما في الصلوة اليومية وصيام شهر رمضان

وثالثة لا يستتبعه كما في صلوة الجمعة والعيدين فيكون مطلق الامر الموقت اعم من المستتبع للقضاء وغيره
ورح لا يكون دالا على احدهما عينا لعدم دلالة العام على الخاص احتج المخالف بوجهين الاول ان الواجب المقيد بالوقت
هو ان الفعل المطلق والواقع في ذلك واخلاف الثاني لم يفت الاول اما الاول فلان المطلق جزء من المقيد و
ايجاب الكل مستلزم لايجاب كل واحد من اجزائه واما الثاني فنظر الثاني ان الوقت المعين للعبادة كاجل الدين فكما
لا يسقط الدين بتاخيره عن اجله فكذا العبادة لا يسقط بتاخيرها عن وقتها وفيهما نظر اما الاول فلان ايجاب
المقيد يستلزم ايجاب المطلق لا مطلقا اي في اي جزء كان بل في ذلك المقيد فاذا امتنع ذلك المقيد لم يبق ذلك
الوجوب واما الثاني فلان القياس على الدين الموجل ضعيف لعدم الجامع مع ان الفرق ثابت من حيث ان
ايجاب الفعل في وقت بعينه لا بد ان يكون لحكمة مختصة بذلك الوقت والا لكان ايجابه فيه دون غيره ترجيحا من غير
مرجح فاذا زال ذلك الوقت وتجدد اخر لم يبق تلك الحكمة فلم تقع الطلب لاصالة عدم غيرها بخلاف الدليل الذي
الدين اجل رفقا بالمديون فان الغرض من ايصاله الى صاحبه في اجله تمكنه من الانتفاع به وهو امر لا يختص بالاجل بل يشاركه
الوقت الذي بعده **قال** البحث الخامس الامر بالكلي ليس امرا بجزئي معين وان امتنع وجوده الا في احد الجزئيات نعم انه يستلزم
وجوب احدهما لا بعينه لان الواجب لا يتم الا به والامر بالامر بالشيء ليس امرا بذلك الشيء لقوله عم مروهم بالصلوة
وهم ابناء سبع سنين **اقول** في هذا البحث مسئلتان الاولى في المطلوب بالامر بالكلي ذهب قوم الى ان الامر بالماهية
الكلية ليس امرا بشيء من جزئياتها على التعيين كالامر بالبيع فانه لا يتناول البيع بثمن المثل ولا بالغبن
الفاحش لاشتراكهما في مسمى البيع المامور به وامتياز كل منهما عن صاحبه بخصوصيته وما به الاشتراك مغاير
لما به الامتياز وغير مستلزم له فاذن الامر بالبيع المطلق لا يقتضي الامر بشيء من الخصوصيات لعدم دلالة العام على
الخاص بشيء من الدلالات الثلث وانما سوغنا البيع بثمن المثل ومنعنا من البيع بالغبن الفاحش لدلالة القرينة
عليه وقال الاخرون المط بالامر بالكلي احد جزئياته لان المشترك بينهما امر كلي لا يتصور وجوده عينا فيستحيل
تعلق الامر به لاستدعاء الطلب امكان الفعل وابطل بان الكلي الطبيعي موجود في الاعيان والا لانتفت
الحقائق عينا وكونه لا يوجد الا في شخص لا يقتضي عدمه مطلقا ومع ذلك فان ارادوا بان المط احد الجزئيات
ان المط واحد معين منها فهو باطل بالاجماع وان ارادوا انه غير معين كان كليا فيقعون فيما فروا منه المسئلة
الثانية ان الامر بالامر بالشيء ليس امرا للمامور ثانيا بذلك الشيء عند ذهب المحققون اليه ومنعه قوم احتج الاولون
اذ لو كان الامر بالامر بالشيء امرا للمامور ثانيا بذلك الشيء لزم تكليف الصبيان والتالي باطل اجماعا ولقوله عليه السلم

من الصبي حتى يبلغ الحديث فالمقدم مثله بيان الملازمة ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم امر البالغين ان يامروا
صبيانهم بالصلوة بقوله مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع سنين وايضا لو كان كذلك لزم صحة كون الواحد منا
امرا لنفسه في صورة ما اذا امر غيره ان يامره بفعل والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة احتج الآخرون بان
ذلك مفهوم من قول الملك لوزيره قل لفلان افعل الفعل الفلاني واجيب بان ذلك مفهوم من قرينة حالية وهي كون الوزير
مبلغا عن الملك لا من مطلق لفظ الامر بالامر **قال** البحث السادس المندوب غير مامور به لان الامر للوجوب وهو يضاد
الندب نعم هو تكليف والاباحة ليس تكليفا لانتفاء الطلب فيه ولا يقع التكليف الا بفعل والمطلوب بالنهي كف النفس
عن الفعل والفعل حال وجوده واجب فلا يقع التكليف به خلافا للاشعري **اقول** في هذا البحث مسائل الاولى ذهب
المحققون الى ان المندوب غير مامور به حقيقة وخالف في ذلك الكرخي وابو بكر الرازي من الحنفية لنا ان الامر حقيقة
في الوجوب على ما تقدم فلو كان المندوب مامورا به كان واجبا فيجتمع الضدان اعني الوجوب والندب في الشيء الواحد
وانه محال والثانية هل هو تكليف قال الاستاد ابو اسحق نعم لانه لا يخلو من كلفة ومشقة فانه سبب الثواب فان
فعل كانت المشقة والكلفة في فعله وان ترك كانت في فوات ذلك الثواب وربما كان ذلك عليه اشق من
الفعل وقال الباقون لا لانه لما لم يكن في تركه حرج لم يكن فيه مشقة كالمباح ورد واقول الاستاد بلزوم
كون حكم الشارع على الفعل بكونه سببا للثواب من غير الطلب تكليفا لانه ان فعل فالمشقة في فعله والا ففي
فوات الثواب المترتب عليه وهو باطل اتفاقا والثالثة زعم الاستاد ان المباح داخل تحت التكليف وخالفه الباقون
لان التكليف بالشيء يستدعي كونه مطلوبا ولا بد فيه من ترجيح لجانب المطلوب على الآخر ولا ترجيح لجانب المطلوب
على الآخر ولا ترجيح لاحد طرفي المباح على الآخر احتج الاستاد بانه قد ورد التكليف باعتقاد اباحته فيكون تكليفا
والجواب المنع من الملازمة فانه لا يلزم من التكليف باعتقاد امر التكليف بنفس ذلك الامر الرابعة ذهب الاشاعرة
الى ان المطلوب بالنهي فعل ضد المنهي عنه وقال ابو هاشم وجماعة كثيرة ان المطلوب بالنهي نفس ان لا تفعل المنهي عنه
والمختار للمصنف هنا الاول واحتج عليه بما احتج عليه فخر الدين في المحصول بان النهي تكليف والتكليف انما يرد بما يكون
مقدورا للمكلف والعدم الاصلي يمتنع ان يكون مقدورا للمكلف اما اولا فلان القدرة لا بد لها من اثر والعدم نفي محض فيمتنع كونه اثرا للقدرة واما ثانيا فلان العدم
الاصلي حاصل فيمتنع التكليف بتحصيله لاستحالة تحصيل الحاصل واذا امتنع كون العدم مطلوبا بالنهي ثبت ان المطلوب
به امر وجودي ينافي المنهي عنه وهو الضد واحتج ابو هاشم بان من دعي الى الزنا فامتنع مدحه العقلاء على ذلك الامتناع
مع ذهولهم عن فعل ضد الزنا وذلك يؤذن بصحة تعلق التكليف به اذ لا يمدح الانسان على ما ليس في وسعه والجواب

ان العقلاء انما يدحون على ما يكون مقدورا للعدم المطلق ليس مقدورا على ما تقدم فيكون الامتناع امرا وجوديا وهو نقيض العدم الخامسة اختلفوا في التكليف بالفعل هل يتحقق قبل مباشرة المكلف له او حال مباشرته اياه فذهب اصحابنا والمعتزلة والجويني من الاشاعرة الى الاول واطبق باقي الاشاعرة على الثاني حجة الاولين ان الفعل حال وجوده غير مقدور والا لزم تحصيل الحاصل وكلما ليس مقدورا لا يقع التكليف به على ما تقدم فتعين تحقق التكليف قبل المباشرة ولانه لو لم يكن مكلفا بالفعل الا حال مباشرته لم يتحقق العصيان بتركه لانه غير مكلف به حجة الآخرين انه لو امتنع كونه مكلفا بالفعل حال حدوثه امتنع كونه مكلفا مطلقا والا لاابطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان الفعل اما ان يكون ممكنا في الزمان الاول اعني الزمان السابق على زمان وجود الفعل او لا يكون فان كان ممكنا فليفرض وقوعه من غير لزوم المحال فيكون مكلفا بالفعل حال وجوده وان لم يكن ممكنا كان التكليف به تكليفا بما لا يطاق وهو محال والجواب المنع من الملازمة والفعل في الزمان الاول ممكن من حيث هو وممتنع من حيث فرضه متقدما على زمان الفعل اذ لو فرض وقوع الفعل فيه لم يكن متقدما على زمان الفعل وقد فرض كذلك هذا خلف وح لا يلزم تحقق التكليف بالفعل حال حدوثه ولا يلزم من كونه ممتنعا في الزمان الاول كونه ممتنعا مطلقا وتكليفه به ح ليس تكليفا بما لا يطاق وانما يلزم ذلك لو كان تكليفا بايقاعه في ذلك الزمان اما اذا كان في ذلك الزمان مكلفا بايقاعه في الزمان الثاني او مطلقا فلا والتحقيق ان الفعل ممكن في كل واحد من الزمانين على البدل مع قطع النظر عن كونه قبل زمان الفعل او نفس زمانه وممتنع او واجب من حيث فرض احدهما متقدما على الفعل والآخر نفس زمان الفعل قال الفصل الخامس في المامور وفيه مباحث الاول المعدوم ليس بمامور لان امر غير الموجود سفه والله تعالى منزه عنه احتج الاشعري بانا مكلفون بالشرايع بامر الرسول عليه السلم والجواب المنع من استناد التكليف الى الرسول عليه السلم بل الرسول اخبر ان كل من ياتي يوم القيمة فيكلفه الله تعالى بما جاء ولا يكون هذا اخبارا للمعدوم لئلا يلزم المحذور اقول اكثر العقلاء على امتناع توجه الامر على المعدوم وخالف الاشاعرة في ذلك وزعموا ان المكلفين الآن مامورون في الازل بامر الله تعالى مع كونهم معدومين ح لنا ان صريح العقل قاض بقبح امر المعدوم فان من جلس في بيته وامر ونهى من غير حضور مامور ومنهي عده العقلاء سفيها ومجنونا والله تعالى منزه عن ذلك ومن العجب موافقة الاشاعرة ايانا في امتناع امر الغافل مع وجوده لعلة عدم فهمه وتجويزهم امر المعدوم واحتجوا بانا مامورون بالشريعة بامر الرسول صلى الله عليه وآله وسلم مع كوننا معدومين في حالة امره بان الشناعة انما ترد علينا لو قلنا ان المعدوم حال كونه معدوما مامور وليس كذلك بل نقول ان الامر يجوز وجوده في الحال ثم ان الشخص الذي يوجد فيما بعد يصير مامورا بذلك الامر وهذا غير معقول والجواب المنع من كوننا مامورين بامر الرسول عليه السلم بل تكليفنا

بالشريعة وامرنا بها من الله تعالى حال وجودنا واستجماعنا شرايط التكليف والنبي صلى الله عليه وآله اخبرهم من حضره بذلك بان قال لهم ان كل من يوجد من المكلفين الى يوم القيمة فان الله تعالى يكلفه بما كلفكم به وليس هذا اخبارا للمعدوم حتى يلزم المحذور وهو السفه والنقص اللازم لامر المعدوم بل للموجودين الحاضرين عنده انما هم من خطابه ولا خلاص لهم من الشناعة بما ذكروه لان حكم العقلاء بقبح امر المعدوم وبكونه سفها ونقصا معلل بمجرد كونه امرا للمعدوم ولا لما تحقق الحكم بقبحه مع الذهول عن جميع ما عداه وهو معلوم البطلان **قال** البحث الثاني الفهم شرط التكليف فالغافل ليس مامورا لقوله عليه السلام رفع القلم عن ثلثة ولان الفعل مشروط بالعلم والتكليف به حال عدمه تكليف بما لا يطاق احتجوا بان الامر بالمعرفة ان توجه على العارف لزم تحصيل الحاصل والا ثبت المطلوب لاستحالة معرفة الامر قبل معرفة الامر ولان الغرامة تجب على المجنون والصبي ولقوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى والجواب ان المعرفة واجبة عقلا لا بالامر وايجاب الغرامة لا يستلزم الوجوب على المجنون لانه من باب الاسباب والمراد بالاية الثمل **اقول** اتفق العقلاء على ان التكليف مشروط بفهم المكلف وعلمه بما كلف به اذ التكليف خطاب وخطاب غير الفاهم غير جائز لانه يجري مجرى خطاب البهيمة سواء كان الخطاب امرا او نهيا فالغافل غير مامور واستدل المصنف على ذلك بوجهين سمعي وعقلي اما السمعي فقوله عليه السلام رفع القلم عن ثلث عن الصبي حتى يبلغ وعن النائم حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يفيق فان قلت مدلول هذا الحديث انتفاء التكليف عن هؤلاء الثلثة والمدعى اعم من ذلك وهو انتفاء التكليف عن كل غافل بحيث يندرج فيه السكران والمغمى عليه وغيرهما قلت لا نسلم فانه وان لم يدل بمجرده الا على انتفاء التكليف عن الثلثة لكنه يدل على انتفاء التكليف عن غيرهم عن الغافلين كالمذكورين باعتبار كون العلة في رفع القلم منهم عدم فهمهم الخطاب بطريق المناسبة وتحقق ذلك في كل غافل فيثبت له هذا الحكم واما العقلي فلان المامور مشروط بعلمه بالضرورة اذ الفعل الاختياري لا يصدر الا عن قصد سابق عليه وهو ممتنع من دون العلم ولانه لولا ذلك لما صح الاستدلال باحكام افعاله تعالى على علمه وهو باطل اتفاقا ولان المطلوب من التكليف ايقاع الفعل المامور به على وجه الطاعة والامتثال لقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات وامتناع ذلك من دون العلم بالامر والمامور به ظاهر وح لو كلف بالفعل حال الغفلة لزم تكليف ما لا يطاق احتج المخالف بوجوه الاول ان الامر ورد بمعرفة الله تعالى بقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله وحده فالمامور بها ان كان عارفا لزم امره بتحصيل الحاصل او الجمع بين المثلين وهما محالان وان لم يكن له عارفا امتنع منه معرفة امر الله اياه بالمعرفة لاستحالة معرفة الامر من دون معرفة الامر فقد توجه اليه الامر في حال يمتنع فيه العلم به فلا يكون الامر مشروطا بالعلم الثاني لو كان التكليف مشروطا بعدم الغفلة لم يجب على الصبي والنائم والمجنون والناسي ضمان ما اتلفوه والتالي باطل

فانهم ضامنون ما اتلفوه فى تلك الاحوال التى غفلوا وكذلك يجب الزكوة فى اموالهم والصبى المميز مامور بالصلوة
وذلك موذن بتكليفهم الثالث لو لم يصح مخاطبة الغافل لم يصح منه تعالى مخاطبة السكران والتالى باطل لقوله
تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون والملازمة ظاهرة اذ السكران حال سكره
غافل غير فاهم للخطاب والجواب عن الاول ان معرفة الله تعالى واجبة عقلا وليس وجوبها مستفادا من الامر المذكور وفيه نظر
فان قضاء العقل بوجوب المعرفة لا ينافى ورود الامر بها فان كثيرا من الاحكام ثبت بالعقل والشرع معا والحق ان هذا الامر
لم يرد لمعرفة الله بل لمعرفة وحدانيته ومعرفة الامر لا يتوقف على معرفة الوحدانية ونفس وحدانيته تعالى معلوم للمكلفين من
جهة النصوص والمامور به العلم التصديقى بها فلم يكن المامور غافلا عن الامر ولا عن الامر ولا عن المامور به وعن الثانى المنع من
الملازمة فان وجوب ضمان قيمة المتلف وثبوت الزكوة فى اموالهم لا يتعلقان بافعالهم وليس ذلك تكليفا لهم بل هو من
باب الاسباب والمكلف باخراجها الولى وصلوة المميز غير مامور بها من جهة الشارع بل من جهة الولى وخطابه مفهوم
للصبى بخلاف خطاب الشارع وعن الثالث ان المراد بالسكران هنا من ظهر منه مبادى الطرب ولم يزل عقله وهو
الثمل وقوله تعالى حتى تعلموا ما تقولون اى يتكامل فيكم الفهم والفطنة وقيل الاية وردت قبل تحريم الشرب والمراد
منها لا تسكروا وقت الصلوة مثل قوله لا تتهجد وانت شبعان اى لا تشبع وقت تهجدك ولفظة حتى على التاويل
الاول بمعنى الغاية وعلى الثانى بمعنى كى **قال البحث الثالث** تكليف المكره قبيح لانه غير قادر ويجب على المامور ايقاع الفعل
على وجه الطاعة لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين وقوله عليه السلم انما الاعمال بالنيات ويخرج
عنه شيئان النظر المعرف للوجوب وارادة الطاعة والامر المشروط اذا علم الامر عدم الشرط المعتزلة على منعه
لان الصوم عند مشروط ببقائه فاذا علم موته استحال امره والا لزم تكليف ما لا يطاق وجوزه قوم لاشتماله على
مصلحة توطين النفس على الفعل فيثاب فقد يكون التوطين لطفا فى الاخرة ونافعا فى الدنيا بان يمنع من الفساد
والاصل فى ذلك ان الامر قد يحسن لمصلحة تنشاء من نفس الامر لا من المامور به وقد يحسن لمصلحة تنشاء منهما ويتفرع
على ذلك وجوب الكفارة على من افطر ثم حصل المسقط من الاغماء او الجنون او الحيض او الموت ولا خلاف فى جواز
التكليف مع جهل الامر بوقوع الشرط وعدمه **اقول** قد اشتمل هذا البحث على مسائل الاولى اختلفوا فى المكره على
فعل هل يصح ان يكون مكلفا به ام لا فجوزوا تكليف ما لا يطاق وجوزوه واما المانعون منه فقالوا لو لم يبلغ
الاكراه الحد الالجاء صح تكليفه به لبقاء القوة المصححة له وان بلغ بحيث صار وجود الفعل منه واجبا و
عدمه ممتنعا امتنع التكليف به ايجادا واعداما لان العدم قد رته على احد الطرفين فتكليفه باحدهما تكليف

وهو الحق علام ابراهيم

لصحة العلم بوجود الشرط

بما لا يطاق ولقوله عليه السلم رفع عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه والمراد رفع المواخذة لامتناع
حمل اللفظ على حقيقته فتعين حمله على اقرب مجازاتها وهو عدم المواخذة
ورفع المواخذة على الشيء ملزوم لرفع التكليف به وهو انما يدل على
عدم التكليف لا على قبحه وعدم صحته الثانية يجب على المامور ان يقصد ايقاع الفعل المامور به على وجه الطاعة
للامر والامتثال وهو المراد بالنية والدليل عليه قوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين ولا يتحقق الاخلاص
الا بذلك وقوله عليه السلم انما الاعمال بالنيات قالوا ويخرج عن هذا الحكم اعني وجوب النية التي هي القصد المذكور شيئان
احدهما النظر المعرفة للوجوب فان ايقاعه على وجه الطاعة غير ممكن لان فاعله لا يعرف وجوبه عليه ولا كونه مامورا به
الا بعد اتيانه به وهذا الاتيان على راي الاشاعرة القائلين بوجوب النظر شرعا اما عندنا والمعتزلة فلان وجوب النظر
عقلي غير مستفاد من الامر الثاني ارادة الطاعة فانها واجبة للمامور ولا يجب فيها النية الا لزم التسلسل الثالثة
الامر المشروط الذي يكون متعلقه وهو الفعل المامور به مشروطا بشيء هل يصح توجهه الى المامور مع علم الامر بعدم
شرطه كامره تعالى زيدا بصوم غد مع علمه بموته وجنونه في الغد او قتله منعت المعتزلة كافة منه وجوزه القاضي
ابو بكر والغزالي واكثر الاصوليين ولا خلاف في صحة امر غير العالم بفوات الشرط كامر السيد عبده بخياطة ثوب في غد مع
جهله بموته قبله حجة الاولين ان الفعل مع عدم شرطه ممتنع ولا شيء من الممتنع بمامور به فلا شيء من
الفعل مع عدم شرطه بمامور به اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلانه لو كان مامورا به لزم تكليف ما لا يطاق
وهو محال لما تقدم وبانه لو صح لصح مع علم المامور بانتفاء الشرط والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم فانه لا
نزاع في انه لا يجوز ان يقال في الميت حال موته افعل لكن لا يجوز ان يقال لمن هو موجود مستجمع لشرائط
التكليف مع علم الامر بانه سيموت في الغد صم غدا ان عشت بل الحق ذلك لما يتضمن من المصالح الكثيرة فان
المكلف قد يوطن نفسه على الامتثال فيكون ذلك التوطين لطفا في المعاد ونافعا في الدنيا لكثرة انزجاره عن
المعاصي المنافية وانحرافه عن طرق الفساد عاجلا ونحن نحسن ان يستصلح السيد عبده باوامر يخبرها عليه مع عزمه
نسخها عنه امتحانا له وان تقول الانسان لغيره وكلتك على بيع عبدي مع علمه بعزله اذا كان غرضه استمالة الوكيل
وامتحانه في امر العبد والاصل في ذلك ان الامر كما يحسن لمصالح ينشأ من فعل المامور به فقد يحسن لمصالح تنشأ من نفس
توجهه الى المامور وبهذا يظهر الجواب عن الاول فان تكليف ما لا يطاق انما يلزم لو كان الغرض من الامر ارادة متعلقه
اعني الفعل المامور به اما اذا لم يكن الغرض ذلك فلا والجواب عن الثاني بمنع الملازمة وثبوت الفرق بين الاصل والفرع

وهو انتفاء ما ذكرناه من الفوائد على تقدير علم المأمور بعدم
الشرط وتحققها على تقدير جهله والحق ان ذلك غير جابر لما يتضمن من
الاغراء بالجهل لاستلزامه اعتقاد المأمور ارادة الآمر الفعل المأمور به منه والواقع خلافه ولان حسن الامر لو كان لنفسه
لا لمتعلقه لم يبق في الامر دلالة على الامر بما لم يتم الا به ولا على النهي عن ضده ولا على كون المأمور به حسنا وما ذكروه من
المثالين لو سلم حسنهما لكان وجهه التوصل الى تحصيل العلم بحال العبد والوكيل وذلك ممتنع في حقه تعالى ويتفرع على
ذلك وجوب الكفارة على من افطر في نهار رمضان ثم عرض له في بقية ذلك النهار ما اسقط فرض الصوم عنه من الاغماء
والجنون والحيض والموت وغيرها فمن قال بالاول قال لا كفارة لظهور عدم امره بصوم ذلك النهار وهو مذهب الامامية
واحد قولي الشافعي ومن قال بالثاني اوجبها لاقدامه على افساد صوم مأمور به قبل طريان المانع منه **قال** البحث
الرابع الامر يتعلق بالمكلف والمكلف والفعل اما المكلف فيشترط في حسن الامر منه تمكين العبد من المأمور به وتخلق
القدرة والآلة من العلوم وغيرها وكون الفعل مما يستحق به الثواب بان يكون واجبا او مندوبا وكون الثواب على ذلك الفعل مستحقا ويعلم انه
سيفعل ثم ان يقصد الله تعالى بذلك الايصال الى الثواب بان يكون تعريضا فان الغرض من التكليف التعريض للمنافع وانما يتم بما
تقدم واما المكلف فيشترط تمكنه من ايقاع الفعل على الوجه المطلوب منه فان كان ما يتوقف عليه من فعله تعالى وجب فعله كالقدرة
والعقل وان كان من العبد كالارادة والكراهة لم يجب عليه تعالى فعلهما لكن يجب ان يلزمه فعلهما والآلات مما يصح استناده
اليه تعالى والى العبد نحو كثير من العلوم والآلات اذا كان يفعله الله تعالى وان يلزمه بفعله اما الفعل فشرطه الامكان وصحته
من المكلف اذ لا تأثير لصحته من الغير لصحته منه فانه يجري مجرى المستحيل وصحته منه على جهة الاختيار وان يكون حسنا
وان يختص بصفة زائدة على الحسن بان يكون فرضا او نفلا ولا يشترط في الواجب زيادة حصول وجه يقتضي دخوله في الواجب اذ ما لا وجه لوجوبه يقبح ايجابه و
يجري مجرى تحسين القبيح وتقبيح الحسن ولان الثواب كذلك انما يستحق على الواجب او الاولى فيشترط تقدمه على وقت الفعل بحيث يتم الغرض من مريده
التقدم من ادائه على وجه الفعل وتوطين النفس عليه ويبعث عليه وما زاد على ذلك من التقدير فلا بد من مصلحة زائدة وهل يشترط تمكين المكلف
من الفعل وازاحة علته من حين الامر المتقدم الى حين الفعل الحق عدمه اذا تضمن التقدم مصلحة لبعض المكلفين
فيصح من الغافل اذا علم الله تعالى انه سيمكن حال الحاجة **اقول** لما ذكر ماهية الامر واقسامه وجملة من احكامه اشار ههنا
الى شرائط حسنه التي مع تحققها يكون حسنا ومع عدمها او عدم بعضها يكون قبيحا ولما كان الامر فيه اركان ثلثة
امر ومأمور وفعل مأمور به امكن ان يرجع شرط حسنه اليه في نفسه والى كل واحد من هذه الاركان الثلثة والمشار اليه بكل واحد من
هذه الاقسام الاربعة الاول ما يرجع الى الآمر وهو المكلف ويشترط في حسن الامر منه تمكين العبد المأمور من الفعل

المامور به بان يخلق له القدرة عليه والالات التي يفتقر في امتثال اليها من العلوم وغيرها وكون الفعل المامور
به مما يستحق به الثواب بان يكون واجبا او ندبا وان يكون الثواب على ذلك الفعل مستحقا وان يعلم
تعالى انه سيفعله بان امتثل ولم يحبط طاعته بكفر وان يقصد الله تعالى بذلك ايصال الثواب الى المكلف حتى يتحقق كون التكليف
تعريضا لاستحقاق المكلف بالثواب اذ الغرض من التكليف انما هو التعريض للمنافع وانما يتم بذلك وفيه نظر فان الشرط الثاني
مما يتعلق بالفعل المامور به والثالث هو الثاني بعينه واعلم ان ماذكره رحمه الله انما يعتبر في امر الله تعالى وهو المقصود بالبحث هنا
اما امر غيره فانما يشترط في حسنه علم الامر او ظنه بحسن الفعل المامور به وتمكين المامور منه وثبوت غرض فيه اما الاول ولغيره الثاني
ما يتعلق بالمامور اعني المكلف وهو شروط احدها كونه متمكنا من ايقاع الفعل المامور به على الوجه المطلوب منه فان كان ما يتوقف
عليه تمكنه من ذلك الفعل غير داخل تحت قدرته وجب على الله تعالى فعله كالقدرة والعقل وان كان داخلا تحت قدرته
كالارادة والكراهة لم يجب على الله تعالى فعلهما لكن يجب ان يلزمه فعلهما ان كان ايجاب الفعل المامور به مطلقا غير مشروط
بحصولهما للمعرفة من وجوب ما لا يتم الواجب المطلق الا به وان كان مما يصح حصوله من الله تعالى ومن العبد نحو كثير من العلوم
والالات جاز ان يفعله الله تعالى وان يلزمه فعلها ان لم يكن الوجوب مشروطا بحصولها فان قلت ظاهر هذا التقسيم دال على
ان الله تعالى لا يصح منه فعل ارادة العبد ولا كراهته مع صحة فعل العبد اياهما والا لكان هذا التقسيم وما بعده واحدا
وذلك باطل لشمول قدرة الله تعالى جميع المقدورات قلت عدم صحة فعل الله تعالى اياهما ليس لعدم قدرته تعالى عليهما
بل لان ذلك موجب للالجاء باعتبار وجوب حصول الفعل عند وجوب القدرة والارادة وانتفائه عند الكراهة
وعدم صحة الفعل منه تعالى غير ملزوم لعدم قدرته عليه كما في القبائح الثالث ما يتعلق بالفعل المامور به وشرطه
ان يكون ممكنا في نفسه وان يصح حصوله من المامور به ولا يكفي الاول اعني امكان الفعل في نفسه عن الثالث اعني صحة
حصوله من المامور به اذ لا تاثير لصحة الفعل من شخص في صحة تكليف غيره به مع امتناعه من ذلك الغير لانه بالنسبة
الى من لا يصح صدوره منه جار مجرى المستحيل كالطيران بالنسبة الى الانسان ولا يكفي ايضا صحته من المامور به مطلقا
بل لا بد من جهة صدوره منه على وجه الاختيار فان لا الجاء في التكليف وان يكون حسنا وان يختص بوصف زائد
على حسنه يقتضي رجحان وجوده بان يكون فرضا او نفلا ويشترط اذا كان الامر على جهة الوجوب اختصاص الفعل بوجه
يقتضي وجوبه لانه لو لم يكن كذلك لقبح ايجابه كما يقبح تحسين القبيح وتقبيح الحسن ولهذا الواجب كفران نعمه لم يصر ذلك
الكفران واجبا واعلم ان الامر المشروط حسنه بهذه الامور ليس المراد منه حقيقته وهو الوجوب حسب بل ما هو اعم
من ذلك بحيث يندرج فيه الندب وما ذكره في الدليل على اشتراط كون الواجب مختصا بوجه يقتضي وجوبه دال على اشتراط

كون المندوب مخصصا بوصف يقتضي ندبيته الرابع ما يتعلق بالامر نفسه ويشترط فيه ان يكون مقدما على الفعل بزمان يحتاج اليه المكلف في الاتيان بالفعل على الوجه المطلوب من علمه بوجوبه عليه ورغبته فيه وبعثه عليه والقيام بما يحتاج اليه من المقدمات ان توقف على مقدمة والمجبرة يزعمون ان الامر المتقدم على الفعل انما يكون اعلاما وتعريفا للمكلف بما يكلف به والامر بالحقيقة انما يتوجه حال الفعل وقد تقدم بطلان كلامهم في هذا البناء واذا تقدم الامر على الفعل بزمان زائد على القدر المحتاج اليه في الامتثال وجب ان يكون في ذلك التقدم مصلحة زائدة على المصلحة الحاصلة في الامر بعينه وهل يشترط تمكين المامور من الفعل وازاحة علته منذ توجه الامر اليه الى وقت الفعل الحق انه لا يشترط اذا تضمن ذلك الامر مصلحة للمامور او لبعض المكلفين فعلى هذا يصح امر العاجز عن فعل في وقت بذلك الفعل في وقت اخر اذا علم الله تعالى انه يمكنه من حال الحاجة اعني عند حضور ذلك الوقت الاخر **قال الفصل السادس في النهي وفيه** مباحث الاول النهي يقتضي التحريم كما قلناه في الامر ولقوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا اوجب الانتهاء عند النهي **اقول** لما فرغ من مباحث الامر شرع في مباحث مقابله وهو النهي والكلام اما في ماهيته واما في احكامه اما الاول فالحق انه القول الدال على طلب الترك على جهة الاستعلاء فالقول جنس وتقييده بالدال يخرج المهمل وقولنا على طلب خرج الخبر وباضافة الطلب الى الترك خرج الامر وبقولنا على جهة الاستعلاء خرج الالتماس والدعاء ويلزم من هذا التعريف كون اترك الفعل الفلاني مستعليا نهيا ولا تتركه غير نهي واما الثاني ففيه مباحث الاول انه دال على التحريم اعلم ان صيغة لا تفعل قد استعملت في معان سبعة التحريم مثل ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق والكراهة مثله ولا تنس نصيبك من الدنيا والتحقير مثل ولا تمدن عينيك الى ما متعنا به ازواجا منهم زهرة الحيوة الدنيا وبيان العاقبة مثل ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون والدعاء مثل لا تواخذنا ان نسينا او اخطانا واليأس مثل ولا تعتذروا اليوم والارشاد مثل لا تسئلوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم وليست حقيقة في الجميع اجماعا وهل هي حقيقة في التحريم او الكراهة او القدر المشترك بينهما الحق الاول لما قلناه في ان الامر للوجوب فانه لم يكن فرق بين الامر والنهي الا في متعلق الطلب وكان الامر دالا على الطلب الجازم اعني المانع من نقيضه مطلقا كان النهي كذلك وهو معنى اقتضائه التحريم ولان فاعل المنهي عنه عاص وكل عاص مستحق للعقاب على ما تقدم ففاعل المنهي عنه مستحق للعقاب وهو معنى كونه للتحريم ولان السيد لو قال لعبده لا تركب الدابة فركب استحق الذم عرفا وكذا لغة لاصالة عدم النقل ولان الصحابة تمسكوا في تحريم الاشياء بمجرد النهي عنها ولم يخالف عنهم احد فكان اجماعا واجماعهم حجة ولقوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا اوجب الله تعالى

الانتهاء عن المنهي عنه لما تقدم من كون الامر للوجوب وهو المراد
من اقتضاء النهي التحريم وفيه نظر فان تحريم المنهي عنه انما استفيد من الامر
بالانتهاء عنه لا من مجرد النهي عنه والنزاع انما هو في الثاني وايضا لا يلزم من كون نهيه عليه السلام
مقتضيا التحريم بدليل كون مطلق النهي كذلك وقول المص كما قلناه في الامر يريد به ما ذكره من انه دال على
الطلب الجازم **قال** ولا يدل على التكرار لان قول الطبيب لا تأكل وقول السيد لا تشتر اللحم لا يقتضيه ويصح تقييده
بالدوام وعدمه من غير تكرار ولا نقض احتج المخالف بان النهي يقتضي المنع من ادخال الماهية في الوجود وانما تتحقق
بعدم الادخال في كل وقت والجواب المنع فان المنع من ادخال الماهية قدر مشترك بين المنع دائما ووقتا ما ولا دلالة
لما به الاشتراك على ما به الامتياز ولا يدل على الفور **اقول** اختلفوا في ان النهي هل يقتضي التكرار ام لا فقال الاكثر
به ومنعه الاقل وهو اختيار المص هنا واحتج عليه بوجهين الاول ان النهي قد استعمل في التكرار اتفاقا وفي الوحدة
كقول الطبيب للمريض لا تاكل الغذاء الفلاني اي في هذه الساعة وقول السيد لعبده لا تشتر اللحم اي في هذا الوقت
وقول المنجم لا تسافر اي في هذا اليوم فلا يكون حقيقة في كل واحد منهما ولا في احدهما دون الاخر والا لزم الاشتراك
في الاول والمجاز في الثاني وهما خلاف الاصل فتعين كونه حقيقة في قدر المشترك بينهما الثاني ان النهي يصح تقييده
بالدوام وعدمه من غير تكرير ولا نقض ومتى كان كذلك لم يكن مقتضيا للتكرار اما الاول فظاهر فانه يصح ان يقال
لا تزن ولا تشرب الخمر ابدا ولا تاكل السمك ولا تشرب اللبن في هذه الساعة واما بعدها فكل واشرب ولا يفيد هذا
الكلام تكرارا ولا نقضا واما الثاني فلانه لو كان للتكرار لكان تقييده بالدوام تكريرا عاريا عن الفائدة وتقييده بالمرة
الواحدة نقضا واحتج المخالف بان النهي عن الفعل يقتضي المنع من ادخال ماهيته في الوجود وانما يتحقق ذلك
من المنهي اذا لم يدخل فردا من افرادها في الوجود ولو في وقت ما وهو معنى اقتضائه التكرار اذ لو ادخل فردا واحدا
من افراد تلك الماهية ولو في وقت ما لكان قد ادخل تلك الماهية في الوجود لاشتمال ذلك الفرد عليها فلم يكن منتهيا و
الجواب المنع من عدم تحققه الا بذلك فان المنع من ادخال الماهية في الوجود قدر مشترك بين المنع من ادخال الماهية
في الوجود دائما وبين المنع من ادخال الماهية في الوجود لا دائما ولا دلالة لما به الاشتراك وهو المنع من ادخال الماهية
في الوجود مطلقا على ما به الامتياز وهو قيد الدوام وقيد اللادوام لانه عام والعام لا يدل على الخاص والمص اختار في النهاية كونه
للتكرار وهو الحق لانه المتبادر الى الفهم عند اطلاق اللفظ وتجرده عن القرائن ولان الصحابة استدلوا بمجرد النهي على
تحريم كثير من المنهيات على سبيل الدوام كالزنا والربا وقتل النفس وذلك دليل على كونه حقيقة فيه اذا تقرر هذا

قوله اعلم ان الذاهبين الى اقتضاء النهي التكرار قالوا بدلالته على الفور ومخالفوهم في ذلك منعوا منه كما تقدم في
باب الامر قال البحث الثاني النهي يدل على الفساد في العبادات لا في المعاملات اما الاول فلان الآتي بالعبادة المنهي عنها
غير آت بالمامور به لاستحالة كون الشيء مامورا به ومنهيا عنه فيبقى في عهدة التكليف واما الثاني فلانه لا استبعاد
في ان يقول الشارع لا تبع وقت النداء وان بعت ملكت الثمن ولانه لو دل على الفساد لدل اما بمنطوقه او بمفهومه
والقسمان باطلان اما الاول فلان النهي يدل على الزجر لا غير واما الثاني فلانفكاكه عنه في النصوص ولا يتاتى مثله في العبادات
لان الفساد فيها عدم موافقتها لامر الشارع وفي المعاملات عدم ترتب حكمها عليها وكما لا يدل على الفساد كذا لا يدل على الصحة
فيها لقوله عليه السلم دعي الصلوة ايام اقرائك اقول ذهب اكثر الاصوليين الى ان النهي لا يدل على فساد المنهي عنه مطلقا
وقال آخرون يدل عليه مطلقا وقال ابو الحسين البصري يدل على الفساد في العبادات دون المعاملات واختاره فخر الدين والمصنف
واحتج على المقام الاول اعني دلالته على الفساد في العبادات بان الآتي بالمنهي عنه لم يات بالمامور به فيكون باقيا في عهدة
التكليف اما الاول فلان المنهي عنه ليس هو المامور به اذ لو كان اياه لزم التكليف بالجمع بين النقيضين وهما فعله وتركه
وانه محال فالآتي بالمنهي عنه لا يكون آتيا بالمامور به واما الثاني فلان تارك المامور به وتارك المامور به عاص وكل عاص
مستحق للعقاب على ما تقدم وفيه نظر فانكم ان اردتم بقولكم ان الآتي بالمنهي عنه لم يات بالمامور به انه ما امر بشيء لم يات به منعنا ذلك لاحتمال كونه غير
مامور بشيء كما في صوم العيد وصلوة الحائض وان كان المراد اعم من ذلك بحيث يصدق على من لم يؤمر بشيء اصلا ولم يات به
قوله تارك المامور به عاص سلمنا لكن لا يلزم من كون المامور به مغايرا للمنهي عنه كون الآتي بالمنهي عنه
غير آت بالمامور به اما فخر الدين فادعى في المحصول ان المغايرة المذكورة مستلزمة لكون الاتيان باحدهما غير الاتيان
بالآخر وهو مسلم الا انه لا يفيد ما ادعاه من ان الآتي بالمنهي عنه غير آت بالمامور به نعم لو كان بين المامور به والمنهي عنه
منافاة بحيث لا يمكن اتيان المكلف بهما معا ثبت المدعى لكن ذلك ممنوع لاحتمال كون المامور به جزءا من المنهي
عنه كما في صوم الوصال واشباهه سلمنا لكن نتيجة الحجة المذكورة كون الآتي بالمنهي عنه مستحقا للعقاب على
ترك المامور وذلك لا يوجب كون المنهي عنه فاسدا سلمنا لكن لا يلزم من كونه مستحقا للعقاب كونه باقيا في عهدة التكليف فان
تارك العبادة الموقتة التي لا قضاء لها كالعيدين مستحق للعقاب غير باق في عهدة التكليف ثم لو قال الآتي بالمنهي عنه
عاص وكل عاص مستحق للعقاب حصلت النتيجة المذكورة ولم يحتج الى ذكر شيء من المقدمات المذكورة والحق ان يقال
المراد بالفساد في العبادات كونها غير موافقة للشريعة وح نقول كل منهي عنه من العبادات فهو غير موافق للشريعة وكل ما هو غير
موافق للشريعة فهو فاسد ينتج كل منهي عنه من العبادات فهو فاسد وهو المدعى واعترض البصري بجواز كون الاتيان بالمنهي عنه

سببا للخروج عن عهدة الامر المتناقض في قوله لا تصل في الثوب المغصوب فان فعلت سقط عنك الفرض واجيب عنه
بانه لو لا الاتيان بالمامور به بقي الطلب كما كان ووجب الاتيان به ولا تحقق العقاب بالدليل المذكور وفيه نظر للمنع من بقاء الطلب
وتحقق العقاب على تقدير الاتيان بالمنهي عنه القائم مقام المامور به في اسقاط الفرض فان قلت المامور به لا بد من
اشتماله على حكمة باعثة على الامر به وهي مفقودة في المنهي عنه والا لساواه في كونه مطلوبا فلا يكون منهيا عنه وح
يستحيل قيامه مقامه في سقوط الفرض به قلت لا نسلم وجوب فقد تلك الحكمة الباعثة في المنهي عنه ولا يلزم كونه غير منهي عنه
على تقدير وجودها فيه لاحتمال اشتماله على مفسدة تمنع من الامر به واما على المقام الثاني وهو عدم دلالته في المعاملات على فسادها
فاحتج عليه بوجهين الاول انه لو كان النهي في المعاملات دالا على الفساد لكان قول الشارع لا تبع وقت النداء يوم الجمعة وان
بعت ملكت الثمن متناقضا والتالي ظاهر البطلان فانه لا استبعاد في ذلك بل لو وقع ذلك لكان متلقى عند العقلاء
بالقبول والملازمة ظاهرة الثاني انه لو دل النهي في المعاملات على الفساد لكانت دلالته عليه اما بلفظه او بمعناه والتالي بقسميه
بط فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة اما بطلان الاول فلان اللفظ لا يدل بوضعه الا على الزجر عن المنهي عنه
واما الثاني فلما عرفت من اشتراط الدلالة المعنوية باللزوم الذهني وهو مفقود هنا فانه لا يلزم من تصور مدلول النهي
عن البيع فساده بمعنى عدم ترتب اثره عليه لا يقال هذا بعينه وارد في النهي عن العبادات وقد ادعيتم انه دال على الفساد
لانا نقول لا نسلم فان المراد بالفساد في العبادات عدم موافقتها لامر الشارع ودلالة النهي على ذلك ظاهرة اذ المنهي عنه
شرعا لا يكون موافقا لامر الشارع بخلاف الفساد في المعاملات وهو عدم ترتب اثره عليه مطلقا فان النهي لا يدل عليه
مطلقا كما تقدم واعلم ان بعض المتاخرين ذهب الى ان النهي في المعاملات ان كان عن الشيء لذاته او لجزئه او
للازمه كان دالا على فساده وان كان لعارض كالبيع في وقت النداء لم يكن **تذنيب** القائلون [illegible]
النهي على الفساد اختلفوا في دلالته على صحة المنهي عنه فنقل عن ابي حنيفة ومحمد بن الحسن انهما قالا به واطبق جمهور
من المعتزلة والاشاعرة على خلافه وهو الحق لنا لو كان النهي دالا على صحة المنهي عنه لزم احد الامرين وهو اما نقض ما وقع الاتفاق
على عدم صحته كصلاة الحائض ونكاح المحرمات المنهي عنهما وبيع الملاقيح والمضامين وحبل الحبلة وغير ذلك واما تخلف
المدلول عن دليله والتالي بقسميه بط فكذا المقدم بيان الملازمة ان النهي الشرعي عن الصور المذكورة متحقق كقوله
عليه السلام دعي الصلوة ايام اقرائك وقوله تع ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم ونهيه عليه السلام عن باقي الصور المذكورة
فاما ان يتحقق الصحة فيها فيلزم الاول او لا يتحقق فيلزم الثاني ولانه لو دل على الصحة لكان اما بلفظه او بمعناه
والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله والملازمة بينة وكذا ابطال كل من قسمي التالي اذ لفظ النهي ليس موضوعا

لصحة المنهي عنه ولا لمنزومه احتجاجا بان المنهي عنه اما الشرعي وغيره والثاني بط لوجوب حمل اللفظ الوارد من
الشارع على ما وضع له والغاء غيره من موضوع اللغة والعرف كما في غير النهي ولان النهي عن صلوة الحائض ليس عن الدعا
وكذا الباقي الالفاظ في النصوص المذكورة وح نقول ذلك المعنى الشرعي اما ان يمكن تحققه اولا والثاني بط والا لما
صح النهي عنه فان المحال كما لا يصح الامر به لا يصح النهي عنه وايضا فانه لا يحسن ان يقال للزمن لا تطر وللاعمى لا تنظر
فثبت ان المنهي عنه هو المعنى الشرعي اعني الصحيح وهو ممكن التحقق وهو المط والجواب النقض بما ذكرناه من الصور
المنهي عنها فانها غير صحيحة وفاقا مع اقتضاء دليلكم صحتها سلمنا ولكن يجوز حمل النهي هنا على النسخ كما يقول الموكل
لوكيله في البيع لا تبع فانه وان كان نهيا في الصيغة الا انه نسخ في الحقيقة سلمنا لكن متعلق النهي الامور اللغوية
وهي ممكنة واما الامور الشرعية فلا نم كونها ممكنة ولا نم تناول النهي والحق ان يقال ان الصلوة مثلا تصدق شرعا
على الصحيحة والفاسدة لصحة تقسيمها اليهما فهي اعم منهما والعام لا يدل على الخاص وكذا البيع والنكاح وغيرهما
ونمنع كون المعنى الشرعي هو الصحيح دون غيره والا لما صح ان يقال لمن صلى صلوة فاسدة اعد صلوتك وحمله
على المجاز مخالف للاصل **قال** البحث الثالث المكلف ان امكن خلوه عن كل فعل كالمستلقي على القول ببقاء
الاكوان واستغناء الباقي امكن قبح الجميع فجاز النهي عن جميع افعاله وان لم يمكن خلوه عن الجميع امتنع قبح الجميع
لانه كان معذورا فيه لعدم تمكنه من تركه ويصح قبح جميع افعاله على وجه وحسنها على اخر فالخارج من الدار
المغصوبة ان قصد التصرف كان قبيحا وان قصد التخلص كان حسنا وقد يكون الشيء مفسدة عند عدم الاخر
وكذا الاخر كما في بيع الام دون ولدها الصغير وبالعكس فيصح النهي عن احدهما عند عدم الاخر على سبيل
التخيير والبدل ولا يمكن القول بقبحهما معا لان التقدير قبح احدهما عند عدم الاخر وهذا يصح في المختلفين
دون الضدين اذ وجود كل واحد من الضدين يوجب عدم الاخر وما يجب لا يكون شرطا في قبحه **اقول** المكلف اذا
امكن ان يخلو عن كل فعل كالمستلقي الساكن بجميع اعضائه على قول من يرى بقاء الاكوان فان الباقي مستغن عن المؤثر
وانما اشترط استغناء الباقي في ثبوت الاكوان لانه لولا الاول لكان المستلقي فاعلا للسكون حال الاتصال فلم يكن خاليا عن الفعل ولولا الثاني لكان حافظا للسكون
فلم يكن خاليا عن الفعل وكلا المقامين مختلف فيه بين المتكلمين وانما مثل بالمستلقي لانه ابعد احوال المكلف عن ظهور
الفعل ولهذا جعله الشارع اخر مراتب العجز عن الصلوة لان هذا الحكم مخصوص به لانه ثابت للقائم والقاعد وغيرهما لان
القادر مثلا انما يؤثر في القيام حال حدوثه اما حال بقائه فلا فعلى هذا يمكن قبح جميع افعاله فيصح نهيه عنها اجمع اما
اذا قلنا انه لا يمكن خلوه من الافعال فانه لا يمكن قبح جميع افعاله على جميع الوجوه والا لكان معذورا في فعل منها

لعدم تمكنه من تركه ويقبح نهيه عنه والا لزم تكليف ما لا يطاق ويمكن قبح جميع افعاله على وجه دون وجه فيصح نهيه عنها
اجمع من تلك الوجه الذي تعلق القبح به دون الآخر كالخروج من الدار المغصوبة فانه قبيح ان قصد به التصرف في المغصوب
وحسن ان قصد به التخلص من الغصب ثم كون الشيء مفسدة قد يكون ثابتا له مطلقا اي غير متوقف على شرط فيحسن النهي عنه كك
قد يكون مفسدة مشروطة بعدم الآخر او بوجوده او بالعكس اي وقد يكون مفسدة ذلك الآخر مشروطة بعدم الاول او بوجوده وغير
المنهي المشروط عنده ذلك الآخر او وجوده وكذلك الآخر فالاول كبيع المملوكة دون ولدها الصغير وكبيعه من دونها فان النهي
عن بيع كل منهما انما هو عند عدم بيع الآخر فهو نهي عن التفريق بينهما واما الثاني فكنكاح احدى الاختين فانه مفسدة
عند نكاح الاخرى فنهي عن كل منهما عند وجود الآخر هو نهي عن الجمع بينهما وهذا الحكم اعني كون الشيء مفسدة عند عدم
الآخر او عند وجوده انما يصح في المختلفين اللذين يمكن اجتماعهما واما ما لا يمكن اجتماعهما كالضدين فلا اما في
صورة ما اذا كان كل منهما مفسدة عند عدم الآخر فلان وجود كل منهما يوجب عدم الآخر لاستحالة الجمع بين
الضدين وما يجب للشيء لا يكون شرطا في قبحه بل يكون قبحه مطلقا غير مشروط واشار المص الى ذلك بقوله وما يجب
لا يكون شرطا في قبحه واما في صورة ما اذا كان كل منهما مفسدة عند وجود الآخر فلان المفسدة حينئذ تكون مستحيلة
لتوقفهما على المستحيل وهو اجتماع الضدين فلا يصح توجه النهي الى احدهما والمراد من قوله وقد يكون الشيء



المفسدة عند عدم الآخر ان يكون للمفسدة مشروطة بذلك العدم لا بمجرد اقترانها والا لتناول ذلك
المفاسد المطلقة كالظلم والكذب فان كل منهما مفسدة عند عدم الآخر كما هو مفسدة عند وجوده
قال المقصد الرابع في العام والخاص وفيه فصول الاول في الفاظ العموم وفيه مباحث الاول العام هو
اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد فبالاول خرجت النكرات سواء كانت للواحد او الاثنين او
الجماعة واسم عدد وبالثاني الاسم المشترك والحقيقة والمجاز ونحو ضرب زيد عمرا وفرق بينه وبين المطلق
لان المطلق دال على الماهية من حيث هي لا يفيد وحدة ولا تعددا والعام يدل على الماهية باعتبار تعددها و
العموم من عوارض الالفاظ فان استعمل في المعاني كعم الجدب والخصب والخير والمطر فمجاز بدليل السبق الى الذهن
اقول لما فرغ من مباحث الاوامر والنواهي شرع في مباحث العام والخاص قدم البحث عن العام على البحث عن الخاص لكون
العام اصلا للتخصيص ولكون فصل العام وجوديا وهو المستغرق وفصل الخاص عدميا وهو عدمه ثم هذا البحث قد
اشتمل على مسائل ثلث الاولى في تعريفه واعلم ان المص عرف العام هنا بما ذكره فخر الدين في المحصول لكونه احسن ما قيل في تعريفه و
هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد فاللفظ جنس للعام وغيره وبه يخرج الاشارات والمعاني

وتقييده بالقيد الاول اعني المستغرق لجميع ما يصلح له يخرج به جميع النكرات سواء كانت الواحد كرجل والاثنين
كرجلين او الجماعة كرجال فان رجلا يصلح لكل واحد من رجال الدنيا ولكنه لا يستغرق الجميع وكذا
رجلان ورجال ويخرج ايضا اسماء العدد كعشرة فانها صالحة لكل عشرة وليست مستغرقة لها وان كانت مستغرقة
لآحادها وتقييده بالقيد الثاني وهو قوله بحسب وضع واحد يخرج اللفظ المشترك بين معنيين كلفظ القرء
او معان كلفظ العين عند من يجوز استعمال المشترك في كل معانيه فانه يكون مستغرقا لها لكن ليست
بحسب وضع واحد ويخرج به ايضا الحقيقة والمجاز كالاسد الصالح للحيوان المفترس حقيقة وللرجل الشجاع مجازا
عند من يرى استعمال اللفظ فيهما معا فانه يكون مستغرقا وليس عاما لتعدد الوضع ويخرج به ايضا الجمل نحو ضرب
زيد عمرا فانه مستغرق لجميع ما يصلح له لكن لا بحسب وضع واحد واعترضه المص في النهاية بان اللفظ
المشترك لا يستغرق جميع ما يصلح له من جزئيات المعاني وان استغرق معانيه كلها لانه صالح لكل واحد واحد
من جزئيات تلك المعاني وهو غير مستغرق لها وكذا الحقيقة والمجاز فان اللفظ وان استغرقهما لكنه ليس مستغرقا
لجميع جزئيات كل منهما مع صلاحيته لها فهما خارجان بالقيد الاول ويمكن ان يقال انه احترز بالقيد الاخير
عن خروج اللفظ المشترك اذا كان عاما من حد العام لا انه احترز به عن دخوله في حده وذلك لان لفظ
الاقراء مثلا لو قصد به الاطهار وكان عاما ذلك المقصود مع انه غير مستغرق لجميع ما يصلح له مطلقا
لانه غير شامل لجزئيات الآخر اعني الحيض مع كونه صالحا لها في الجملة وان كان لا بحسب الوضع الاول
فلولا التقييد بالقيد الاخير لما صدق حد العام عليه مع كونه عاما فيكون الحد غير منعكس ويؤيد هذا الاحتمال
قوله عقيبه فان عمومه لا يقتضي ان يتناول مفهوميه ولو كان مراده اخراجه من العموم لقال فان تناوله
لمفهوميه لا يقتضي عمومه وايضا القيد المذكور للاحتراز من التعريف لا بد ان يكون مخصصا له بحيث يكون معه
اخص منه بدونه وهنا على العكس فان المستغرق لما يصلح له مطلقا اخص من المستغرق لما يصلح له بحسب وضع واحد
واما قوله ضرب زيد عمرا فليس بخارج بالقيد الاخير بل بالاول اذ ليس مستغرقا لجميع ما يصلح له لان المراد عموم
الجزئيات لا عموم الاجزاء وهذه الجملة ليس لها جزئيات يستغرقها وان كانت ذات اجزاء
والباء في قوله بحسب وضع واحد يتعلق بقوله ما يصلح له المسئلة الثانية في الفرق بين المطلق والعام اعلم ان
لكل شيء حقيقة هو بها ذلك الشيء وهو مع قطع النظر عما غايرها ليست الا تلك الحقيقة فهي ليست من حيث
هي هي واحدة ولا كثيرة ولا عامة ولا خاصة ولا مسلوبة عنها شيئا من ذلك مع انها صالحة لاقتران كل واحد

من هذه المعاني بها على سبيل البدل فان اخذت باعتبار اقتران الوحدة بها كانت وباعتبار اقتران
الكثرة بها يكون كثيرة وباعتبار اقتران العموم بها يكون عامة وكذا في العوارض اذا تقرر هذا فاعلم ان
اللفظ الدال على الحقيقة من حيث هي هي اسم مع قطع النظر عن جميع ما غايرها مطلق كالانسان و الدال
عليها وباعتبار اقتران الكثرة الشاملة التي لا ينحصر بها عام كالرجال وبالكثرة المحصورة اسم العدد كخمسة رجال
وهو في الحقيقة معدودة والعدد عارضة وبالكثرة غير المحصورة ولا الشاملة الجمع المنكر كرجال فان اخذت مقترنة بوحدة
معينة فهو النكرة كالرجل ويسمى الشخص المنتشرة فقد ظهر من هذا التقسيم الفرق بين المطلق والاعم فان المطلق اعم من العام لكون مدلوله
الماهية من حيث هي هي ومدلول العام الماهية مقيدة بقيد الكثرة الشاملة الغير المحصورة ومنه يعلم الفرق بين
النكرة والمطلق فان مدلول النكرة الماهية المقيدة بوحدة غير معينة ويظهر خطاء من قال ان المطلق هو الدال
على واحد لا بعينه فان كونه واحدا وغير معين قيدان زائدان على الماهية المسئلة الثالثة في معروض العموم
اعلم ان الناس اختلفوا في ان العموم هل يعرض للمعاني بعد اتفاقهم على عروضه للالفاظ حقيقة فمنعه الاكثرون
كالسيد المرتضى ره وابو الحسين البصري والغزالي وقال اخرون انه حقيقة في المعاني ايضا لنا انه لو كان حقيقة في شيء
من المعاني لاطرد والتالي بط فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة لما عرفت من ان الاطراد دليل الحقيقة واما بطلان
التالي فظاهر فانه لا يوصف زيد وعمرو بالعموم حقيقة ولا مجازا وفيه نظر فان القائل بعروض العموم للمعاني
لم يقل انه يعرض لكل معنى بل قال انه يعرض لمعان كلية لها جزئيات متعددة وما ذكرتموه من المثال بزيد وعمرو
ليس كذلك فعدم صدق العموم عليه لا يدل على عدم الاطراد وسلمنا لكن كون الاطراد دالا على الحقيقة
لا يستلزم كون عدمه دالا على عدم الحقيقة لجواز كونه اخص كالعلامة احتج المخالف بان اهل اللغة اطلقوا العموم على المعاني
اطلاقا ظاهرا شايعا كقوله عمهم العطاء وعم الخصب وعم الجدب ومطر عام وخبر عام والاستعمال دليل الحقيقة والجواب
ان هذا الاطلاق مجاز بدليل سبق اللفظ الى الذهن عند اطلاق لفظ العام ولو كان حقيقة في المعنى او في القدر المشترك
بينهما لا يتحقق ذلك السبق قال البحث الثاني الحق ان للعموم صيغة تدل عليه وهي اما ان يتناول العقلاء وغيرهم
مثل كل وجميع واي في الاستفهام والمجازات او يختص العقلاء كمن في المجازات والاستفهام او غيرهم كما ومتى وحيث
واين وقد يفتقر في الدلالة على الاستغراق على انضمام لفظ اخر كلام الجنس مع الجمع او الاضافة كعبيدي
وحرف السلب مع النكرة وقد يستفاد العموم من العرف مثل حرمت عليكم امهاتكم او من العقل كدليل الخطاب ومنع السيد
المرتضى من دلالة الصيغ على العموم وهو مذهب الواقفية لنا لو كان قوله من دخل داري مثلا للخصوص لما حسن الجواب بالعموم

ولو كان للاشتراك لما حسن الجواب قبل السؤال عن كل محتمل ولو كان من دخل داري اكرمه مشتركا لما حسن الامتثال
قبل السؤال عن كل فرد ولما حسن الاستثناء لو كان للخصوص ولو لم يكن للعموم لما ناقض قام كل انسان ما قام كل انسان الا
على الجزئي ولانهم اذا عبروا عن العموم اتوا بهذه الصيغة وكذا جميع والنكرة المنفية نقيض المثبتة الجزئية ونقيض الجزئي
كلي احتج السيد على الاشتراك بوجهين حسن الاستعمال والاستفهام وصحة الاستثناء يدل على عموم كل ما ادعينا
عمومه والجواب ان الاستعمال قد يوجد مع المجاز فلا يصح الاستدلال به على الحقيقة والاستفهام قد يحسن لاجل كون اللفظ
مشتركا بل لتحقق ارادة الحقيقة دون المجاز **اقول** اختلف الناس في انه هل للعموم صيغة تدل عليه بالوضع
في اللغة العربية ام لا فاثبته جماعة من المعتزلة والشافعي وكثير من الفقهاء وزعموا ان للعموم صيغا تدل عليه حقيقة
وان استعمالها في الخصوص مجاز وسيأتي تفصيلها ونفاه المرجئة والسيد المرتضى رحمه الله والواقفية وذهب آخرون
الى ان الالفاظ المدعى وضعها للعموم موضوعة للخصوص واستعمالها في العموم مجاز ونقل عن الاشعري قولان احدهما
انها مشتركة بين العموم والخصوص والثاني التوقف ووافقه القاضي ابو بكر في الثاني احتج الاولون على صحة ما ذهبوا
اليه من حيث الاجمال ومن حيث التفصيل اما الاول فلان الداعي الى وضع الالفاظ للعموم موجود والمانع منه
مفقود والقدرة عليه ثابتة ومتى كان كذلك وجب تحققه اما الاول فظاهر فان العموم معنى يشتد الحاجة الى
التعبير عنه وافهام السامع اياه ولا كلفة على الواضع في وضع لفظ بازائه ولا مانع له عن ذلك وذلك معلوم عنده
فكان باعثا له عليه وثبوت القدرة عليه ضروري واما الثاني فلان الفعل واجب الثبوت عند ثبوت القدرة والداعي
وانتفاء المانع واما الثاني وهو اقامة الحجة على ان كل واحد من الالفاظ المدعى وضعها للعموم لغة كذلك فيتوقف
على بيان اقسامها واعلم ان اللفظ المفيد للعموم لغة اما ان لا يتوقف افادته اياه على انضمام لفظ آخر اليه او يتوقف
والاول اما ان يتناول العقلاء وغيرهم او يختص بهم دون غيرهم او يختص بغيرهم دونهم فالاول مثل كل و
جميع واي في الاستفهام والمجازات كقولك اي عبد رايت واي ثوب لبست واي عبيد اكرمك فهو حر واي ثوب
اعجبك فهو لك والثاني كمن في المجازات والاستفهام نحو من يتوكل على الله فهو حسبه ونحو من اتاك هذا والثالث
اما ان يتناول جميع ما عدا العقلاء كلفظة ما نحو قوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا واما
سعك اذ راتهم ضلوا لا تتبع بعصيت امري والبعض كلفظة متى فانه يعم الزمان كقولك متى هذا الوقت وقول الشاعر متى تأته تعشو
الى ضوء ناره تجد خير نار عندها خير موقد ولفظة اين فانه يعم المكان كقولك اين تذهب ونحو اين جلس العلماء فاجلس اليهم واما الثالث فهو
المحتاج افادته بالعموم الى اقتران لفظ آخر به فكالجمع الذي لا يفيد العموم الا بانضمام لام الجنس اليه كالفقهاء وباضافته كعبيدي وكالنكرة

[illegible]

او باضافته كعبيدي وكالنكرة التي لا يفيد العموم عند دخول حرف السلب مثل لا رجل في الدار فاعلم ان العموم
كما يستفاد من اللغة كذا يستفاد من غيرها وهو اما العرف مثل حرمت عليكم امهاتكم فانه يفيد عرفا تحريم سائر
الانواع الاستمتاعات واما العقل فهو ثلثة ان يكون اللفظ مفيدا للحكم وعلته فيقتضي ثبوت ذلك الحكم في
جميع صور وجود العلة عند من يجيز العمل بالقياس مطلقا او هذا النوع وهو منصوص العلة كتحناب
ان يكون الحكم مستفادا من سوال السائل مثل ان يسئل عليه السلام عمن افطر في نهار رمضان فيقول عليه كفره
فيعلم شمول هذا الحكم وهو وجوب الكفارة لكل مفطر في نهار رمضان ح دليل الخطاب عند من يقول به مثل قوله
عليه السلم في سائمة الغنم زكوة فانه يفيد انتفاء الزكوة عن كل ما عدا السائمة اذا تقرر هذا فنقول ان الدليل على ان من في
الاستفهام للعموم ان نقول لو لم يكن للعموم خاصة لكان اما للخصوص خاصة او لهما معا على سبيل الاشتراك او لا
لواحد منهما والتالي باقسامه بط فكذا المقدم اما الملازمة فظاهرة واما بطلان كونها للخصوص وحده فلانه لو كان كذلك
لما حسن الجواب بالعموم لوجوب مطابقة الجواب للسوال والتالي بط قطعا فان من قال لاخر من عندك يحسن ان يجيبه
بذكر كل واحد من العقلاء واما بطلان كونها مشتركة بينهما فلانه لو كان كذلك لما حسن الجواب الا بعد الاستفهام عن كل مرتبة من
مراتب الخصوص فاذا قيل من عندك تقول من الرجال او من النساء فان قيل من الرجال تقول من العرب او العجم فاذا قيل
من العرب تقول من ربيعة او مضر وهلم جرا ومن المعلوم ان ذلك مستقبح عند اهل اللسان وانما قلنا انه لابد من استفهام
عن كل مرتبة لان القائل بكونها موضوعة للخصوص وحده او له وللعموم على سبيل الاشتراك لم يخص ذلك بمرتبة
واحدة من مراتب الخصوص واما الاخر وهو كونها ليست موضوعة لواحد منهما فهو بط بالاجماع وفيه نظر لاحتمال
كونها موضوعة للقدر المشترك بين العموم والخصوص ويمنع الاجماع على عدمه واما كونها للعموم في المجازات ايضا
فلان السيد اذا قال لعبده من دخل داري فاكرمه حسن اكرام كل داخل حتى انه لو اهمل اكرام بعض الداخلين استحق
اللوم والذم وذلك دليل كونه للعموم خاصة اذ لو كان للخصوص وحده لما حسن اكرام كل داخل وكذا لو كان
مشتركا بين العموم والخصوص لم يحسن منه اكرام الجميع الا بعد ان يستفهم له ويظهر له ان المراد العموم ولا يجوز ان يكون
موضوعا لا لواحد منهما للاجماع على فساده وايضا فانه يحسن استثناء كل صنف من اصناف العقلاء منه مثل قوله
من دخل داري فاكرمه الا الجهال والا الظالمين وهلم جرا والاستثناء لاخراج ما لولاه لوجب دخوله على ما ياتي
انما قدم البحث عن عموم هذه الكلمة لاختصاصها بالعقلاء وهذا بعينه دال على ان ما في الاستفهام والمجازات ا
للعموم ولفظة كل للعموم ايضا لولا ذلك لما تناقض قولنا قام كل انسان ما قام كل انسان في النفي بط لاستعمال كل منهما في

تكذيب الآخر عرفا وكذا لغة ولا لزم النقل المخالف للاصل وما الملازمة فلان التناقض لا يتحقق الا اذا كان الكل
مفيدا للعموم لان النفي عن الكل لا يناقض الاثبات في البعض واعترض المص بان تناقض القولين المذكورين لا يتوقف
على كون كل للعموم فانه على تقدير كونه على اسوار الايجاب الجزئي يكون سلبه سور السلب الكلي كما في قولنا واحد من الناس كاتب
وليس لواحد من الناس بكاتب ويكفي في التناقض اتحاد المورد وفيه نظر اما ان ليس كل غير موضوع للعموم اتفاقا ولاستعمال اهل اللغة اياه
في غير العموم كما في قولهم ما كل بيضاء شحمة ولا كل سوداء تمرة وغير ذلك من امثالهم وليس موضوعا للبعض وهو ظاهر فيكون
نقيضه وهو كل مفيد للعموم وهو المط وقوله اتحاد المورد يكفي في التناقض مسلم الا ان تواردا القولين على شيء واحد
انما يعلم اذا كان احدهما كليا لعدم دلالة احدهما على جزئي معين وهذا الدليل بعينه دال على ان لفظة جميع للعموم
واما النكرة المنفية فلانها نقيض المثبتة اذ قولنا في الدار رجل تناقض قولنا لا رجل في الدار والاول غير دال على
العموم وفاقا فيكون الثاني دالا عليه والا لما تناقضا لان الايجاب الجزئي انما يناقضه السلب الكلي احتج السيد المرتضى
على اشتراك هذه الصيغ بين العموم والخصوص بحسن الاستعمال في كل منهما وذلك دليل على كونه حقيقة فيهما لما
تقدم وبانه يحسن من السامع ان يستفهم من اللافظ مراده بكل واحدة من هذه الصيغ هل هو للعموم او غيره وذلك
يمنع من كونه حقيقة في احدهما خاصة اذ لو كانت حقيقة في احدهما لتبادر فهمه فطلبه للفهم بعد ذلك يكون
عبثا واجاب المص عن ذلك بالمعارضة والنقض اما الاول فان كل واحد من صيغ المذكورة للعموم يصح ان يستثنى
اي فرد شئنا من الافراد التي يصدق عليه اتفاقا والاستثناء عبارة عن اخراج ما لولاه لوجب دخوله في المستثنى منه وذلك
مستلزم للعموم واما الثاني فالمنع من دلالة الاستعمال على الحقيقة لانه موجود مع المجاز ايضا فيكون اعم منهما ولا دلالة
للعام على الخاص والاستفهام غير دال على الاشتراك لانه قد يراد لتحقق ارادة حقيقة اللفظ دون مجازه مع انتفاء
الاشتراك ولهذا يجاب على ... ة اللفظ كما لو قال ضربت القاضي فيحسن ان يقال ضربت القاضي فيقول نعم ضربته ولو كان
الاستفهام لا يحسن الا عند كون اللفظ المشترك لما حسن الجواب الا بعد الاستفهام عن جميع الاقسام المحتملة اذ القايل يكون
اللفظ موضوعا للعموم والخصوص لم يقل انه مخصص بمرتبة من مراتب الخصوص فعلى هذا المجيب ان يستفهم اولا هل المراد العموم
او الخصوص فان قيل من الخصوص سال عن كل واحد من المراتب وذلك باطل بالاتفاق **قال** البحث الثالث في مسائل الخلاف ومنها
فمنها المفرد المعرف بلام الجنس ليس للعموم خلافا للجبائي لعدم ذكره اكلت الخبز وشربت الماء عليه وعدم تاكده بالجمع
وعدم وصفه به وقولهم هلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر مجاز لعدم اطراده كما في قوله تعالى ان الانسان
لفي خسر الا الذين امنوا **اقول** اختلف في الواحد المعرف بلام الجنس كالانسان والفرس هل هو للعموم ام لا فذهب

ابو علي الجبائي والمبرد وجماعة من الفقهاء وجمع من المتأخرين اليه وذهب الباقون الى انه ليس كذلك وهو الحق لنا انه لو كان
للعموم لم يحسن ان يقال اكلت الخبز وشربت الماء والتالي باطل وفاقا فكذا المقدم والملازمة متظاهرة وفيه نظر
للمنع من الملازمة لان التجوز وهو استعمال اللفظ في غير موضوعه لعلاقة شايع وبالخصوص مع تحقق قرينة
دالة عليه كما هي في هذا القول فان عدم تمكن القائل من اكل جميع اخباز العالم وشرب مياه البحار والانهار
والعيون معلوم لكل احد عاقل وذلك قرينة تمنع من فهم ارادة العموم الثاني انه لو كان للعموم لصح تاكيده بالجمع
والتالي باطل فانه لا يقال جاءني الفقيه انفسهم ولا رايت العالم اجمعين فالمقدم مثله والملازمة متظاهرة الثالث انه لو كان
للعموم لجاز وصفه بالجمع والتالي باطل لانه لا يحسن ان يقال جاءني الفقيه العلماء والفضلاء واعترضنا باحتمال استناد
عدم جواز تاكيده ووصفه بما يدل على الجمع الى عدم تطابق الصيغ وهو شرط في التاكيد والوصف وفيه نظر
فان التاكيد والوصف يتبعان معنى الجمع لا لفظه ولهذا لو سمي رجل بالعلماء لم يجز ان يقال جاء العلماء الفضلاء
بل الفاضل ولو سمينا جملة من الناس بالعالم قيل جاء العالم الفاضلون ولم يجز ان يقال جاء العالم الفاضل
احتجوا بقولهم في الامثال اهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر وبقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين
امنوا فاستثنى منه والاستثناء اخراج ما لولاه لوجب دخوله والجواب ان هذا الاطلاق مجاز بدليل انه لا يطرد فانه
لا يقال اهلك الناس الفرس السوابق والجارية الحسان والطعام الطيبة وكذا لا يقال رايت الرجل الا المؤمنين
ولان الحس بالملزوم بجميع افراد الانسان ثابت لا المؤمنين جاز الاستثناء المذكور قال ومنها الجمع المنكر ليس للعموم خلافا للجبائي لصدق جاءني
رجال ثلثة او اربعة او خمسة ومورد التقسيم مشترك واقل الجمع ثلثة للفرق اللغويين بين صيغتي الجمع والتثنية و
امتناع انتصاف احدهما بما يدل على الاخر واختلفوا في الضماير احتج القاضي وابو اسحق بقوله تعالى وكنا لحكمهم شاهدين انا معكم
مستمعون فان كان له اخوة ولقوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة والجواب انه مضاف الى الفاعل وهو الحاكم والمفعول وهو المتحاكمان و
موسى وهارون وفرعون ومجيب الاخرين مستفاد من السنة ولا مانع في الاية منه والحديث المراد به ادراك فضيلة الجماعة
اقول ذهب ابو علي الجبائي الى ان الجمع المنكر كرجال مثلا للعموم وخالفه الباقون وهو الحق لنا انه لو كان
للعموم لما صح نعته بما لا يقبل العموم والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة اذ النعت تابع للمنعوت في الشمول
وعدمه واما بيان بطلان التالي فلانه يصح اتفاقا ان يقال جاءني رجال ثلثة او اربعة او خمسة وهكذا وايضا فانه
يصح تقسيم رجال الى هذه المراتب وغيرها من باقي مراتب الاعداد فيقال جاءني رجال اما ثلثة او اربعة او خمسة ومورد
التقسيم مشترك بين الاقسام ومغاير لها فلا يدل على العموم وفيهما نظر اما الاول فللمنع من مساواة النعت للمنعوت

في الشمول وظاهر انه ليس كذلك فان النعت انما يقصد به في اغلب التخصيص كما في المركبات التقييدية و
لو كان مساويا للمنعوت في العموم لما افاد تخصيصا واما الثاني فلانه انه تقسيم يرتقب بهو ترديد والمردد كلي يجب اشتراكه
بين جميع الاجزاء المرددة بينها كقولنا هذا الشخص اما انسان او فرس وهذا العدد اما زوج او فرد اذا عرفت هذا فاعلم ان
الناس اختلفوا في اقل الجمع اي اقل ما يصدق عليه الصيغة الموضوعة للجمع كرجال وفقهاء فذهب المحققون الى انه ثلثة و
اختاره ابو حنيفة والشافعي ومشائخ المعتزلة وهو منقول عن ابن عباس واختاره فخر الدين وقال مالك وداود و القاضي
ابو بكر وابو اسحق والغزالي وبعض اصحاب الشافعي انه اثنان وهو منقول عن زيد بن ثابت واختاره المقرر للاول واحتج
عليه بان اهل اللغة فرقوا بين الجمع والتثنية فقالوا في الجمع رجال وفقهاء وفي التثنية رجلان وفقيهان ولو كان لفظ الجمع
صادقا على التثنية لما كان هذا الفرق معنى ولانه لو صدق على المثنى لفظ الجمع يصح وصفه به بحيث يقال الرجلان
العلماء والزيدان الفاضلون وبطلان التالي دل على بطلان المقدم والملازمة ظاهرة ولانه لو كان لفظ الجمع صادقا
على التثنية لم يكن بين ضميريهما تفاوت فيقال الرجلان قاموا والرجال قاما وفي الاول نظر فانا لا نم انتفاء معنى الفرق
على تقدير صدق لفظ الجمع على التثنية فانه يكفي في ثبوت الفرق بين الصيغتين صحة صيغة الجمع لما زاد على الاثنين
وعدم صحة صيغة التثنية لذلك مع اشتراكهما في صدقهما على الاثنين واما الثاني والثالث فقد قيل عليهما ان الصفة تتبع الموصوف في
لفظه لا في معناه وكذا الضمائر تتبع الالفاظ دون المعنى وفيه نظر تقديره احتج المخالف بوجوه الاول قوله تعالى وداود وسليمان اذ يحكمان في الحرث اذ نفشت فيه غنم القوم
وكنا لحكمهم شاهدين والهاء والميم في لحكمهم عائدة الى داود وسليمان وهما اثنان الثاني قوله تعالى فاذهبا
باياتنا انا معكم مستمعون والكاف والميم في معكم عائدة الى موسى وهرون فاتى بضمير الجمع في المثنى ولو لم يكن
اسم الجمع صادقا على الاثنين لما صدق عليهما ضميره الثالث قوله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس مع
الحجب يتحقق باخوين اجماعا فلو لا تناول الاخوة للاخوين لما كان كذلك الرابع قوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما
جماعة والجواب عن الاول ان الحكم مصدر يصح اضافته الى الفاعل والمفعول وهنا قد اضيف الى الفاعل وهو
الحاكم والى المفعول وهما المتخاصمان وكانوا ثلثة والهاء والميم عائدة اليهم وعن الثاني ان الكاف والميم في قوله معكم
عائدة الى موسى وهرون وفرعون وهم ثلثة وعن الثالث ان حجب الاخوين مستفاد من السنة لا من الاية المذكورة وهي
غير نافية منه اذ لا يلزم من كون الاخوة حاجبين ان لا يكون الاخوان ايضا حاجبين وعن الرابع ان المراد به ادراك
فضيلة الجماعة في الصلوة وليس المراد فيما يصدق عليه لفظ الجمع اذ هو موضوع بحسب اللغة لا الاجماع المتحقق
بالاثنين فصاعدا بل في لفظ المسمى بالجمع لغة كرجال مثلا قال ومنها مثل لا يستوي قيل انه للعموم لانه نفي

دخل على نكرة فيعم وقيل انه ليس للعموم نفي الاستواء اعم من نفيه من كل الوجوه او بعضها ولا دلالة للعام على الخاص والتحقيق
ان النفي فرع الاثبات فان جعلنا الاستواء عاما حتى لا يصدق على الشيئين الا مع تساويهما من كل الوجوه كان نفيه نفيا للعموم
فلا يكون عاما وان جعلنا الاستواء صادقا على الشيئين باعتبار تساويهما ولو في امر لم يكن عاما فيكون سلبه عاما ولكن قيل انه في
الاثبات للعموم والا لما صدق التساوي على المتباينين لصدق تساويهما في سلب ما عداهما عنهما وقيل بالمنع والا لم يصدق مطلقا او
ذا المميزات مختلفة والاقرب الينا في ذلك العرف **اقول** اختلفوا في نفي الاستواء كقوله تعالى
لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة فذهب اكثر الفقهاء الشافعية الى انه للعموم بمعنى انه
يقتضي ان لا يتساويا في شيء ما اصلا ومنعه ابو حنيفة واختاره فخر الدين والبيهم وفائدة الخلاف يظهر في القصاص من المسلم للذمي
فعند الشافعية لا يتحقق والا لساوى المسلم في هذا الحكم وعند ابي حنيفة يتحقق احتج الاولون ان الجملة
نكرة دخل عليها النفي والنكرة في سياق النفي للعموم على ما تقدم وايضا فالمساواة المنفية اما ان يحمل على مطلق
المساواة او على مساواة مخصوصة والثاني باطل اذ ليس في اللفظ اشعار بتلك الخصوصية فتعين الاول وذلك يقتضي العموم
لان المطلق لا ينتفي الا بانتفاء جميع جزئياته احتج الآخرون بان نفي المساواة قابل للقسمة الى نفيها من كل وجه
ونفيها من وجه دون وجه فيكون مشتركا بينهما اعم منهما فلا يدل على نفيها من كل وجه لان العام لا يدل
على الخاص والتحقيق ان يقال ان النفي فرع الاثبات لكونه رفعه فان كان الاستواء في جانب الاثبات عاما
بمعنى انه اذا صدق على شيئين انهما متساويان اقتضى تساويهما من كل الوجوه كان نفي الاستواء نفيا للعموم
فلا يكون عاما لان نقيض الكلي جزئي وان لم يكن عاما بمعنى انه يكفي في صدق التساوي على الشيئين تساويهما
في بعض الوجوه كان سلبا عاما لان نقيض الجزئي كلي وقد قال الفريق الثاني انه في جانب الاثبات يفيد العموم والا
لكفى في صدق المساواة على الشيئين تساويهما من وجه ما وهو باطل والا لصدق على كل مفهومين انهما متساويان
متساويان لان كل مفهومين لا بد ان يتساويا في كونهما مفهومين وفي سلب ما عداهما عنهما ويلزم من ذلك كذب
نفي المساواة عن اي مفهومين فرضا والتالي باطل للاية المذكورة ونظائرها كقوله تعالى لا يستوي منكم من انفق
من قبل الفتح وقاتل لا يستوي القاعدون من المؤمنين قل لا يستوي الخبيث والطيب وفيه نظر لمنع الملازمة لانه
لا يلزم من عدم كون المساواة للعموم صدقها على الشيئين باعتبار تساويهما في امر ما لجواز اشتراط صدقها
عليهما بتساويهما في امور متعددة ظاهرة يمكن اشتراكهما فيها واما الفريق الاول فمنعوا من اشتراط صدق
المساواة على شيئين بتساويهما من كل وجه والا لما صدقت المساواة على شيئين مطلقا لان كل شيئين لا بد ا

يتمايز احدهما عن الاخر ويخالفه بامر ما ويتعلق به تعينه وتشخصه والا لكانا واحدا لان التعدد فرع التمييز
ويلزم من ذلك صدق سلب المساواة عن كل شيئين مطلقا وهو باطل والا لم يبق لذكر ما سلب عنهما المساواة
في الايات المذكورة فائدة وح يكفي في صدق المساواة عليهما تساويهما في امر ما فيكون سلب المساواة للعموم فيه و
ما تقدم ولما بطل كون التساوي من كل وجه شرطا في صدق المساواة على الشيئين وبطل الاكتفاء فيه بالتساوي
في امر ما ولم يكن ما بين هذين القسمين مضبوطا بحسب اللغة وجب البناء في ذلك على العرف ويمكن الاستدلال على
الاكتفاء في صدق المساواة على الشيئين التساوي في امر ما بانه يصدق عليهما انهما متساويان في ذلك الامر ومتى
كان كذلك صدق انهما متساويان مطلقا لان صدق المقيد يوجب صدق المطلق وفيه نظر فان صدق المقيد انما يستلزم
صدق المطلق اذا كان في جانب الثبوت اما في جانب النفي فلا وهنا كذلك فان معنى قولنا هذان متساويان في الشيء
الفلاني لانه لا تفاوت بينهما فيه وعدم استلزام نفي المقيد نفي المطلق ظاهر **قال** ومنها الخطاب المصدر بالنبي
صلى الله عليه واله وسلم مثل يا ايها النبي ص ليس للعموم الا بدليل خارجي لانه موضوع للخاص لغة ولان اخراج الغير
ليس تخصيصا احتج ابو حنيفة واحمد بالعادة الدالة على امر العوام بتصدير امر الكبير والجواب اذا عرفت ارادة الجميع
فهو ذلك قضاء العرف **اقول** الخطاب المصدر بالرسول صلى الله عليه واله وسلم مثل يا ايها النبي اتق الله
يا ايها المزمل قم الليل الا قليلا لا يعم امته الا بدليل منفصل وهو مذهب المحققين خلافا لابي حنيفة واحمد
بن حنبل واصحابهما فانهم ذهبوا الى انه يكون خطابا للامة الا ما دل الدليل فيه على الفرق لنا انه خطاب مخصوص
بواحد معين بحسب الوضع فلا يكون متناولا لغيره بوضعه ولهذا اوامر السيد بعض عبيده بخطاب مخصص
بذلك العبد لم يكن امرا للباقين بدليل انه لا يحسن ذمهم لو لم يفعلوا المامور به كما يحسن ذم ذلك العبد بعدم
الفعل وكذا الكلام في النهي والخبر وغير ذلك من انواع الخطاب وكيف لا يكون كذلك والاوامر الشرعية تابعة للمصالح
التي تختلف فيها الاشخاص فمن الجائز كون المامور به مصلحة للنبي صلى الله عليه واله وسلم ومفسدة لغيره
ولانه لو كان الخطاب المصدر به عليه السلام متناولا لغيره لكان اخراج ذلك الغير من حكم الخطاب تخصيصا لانه ح يكون
اخراج بعض ما تناوله الخطاب ولا معنى للتخصيص الا هذا والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم قال فخر الدين هؤلاء
يعني المخالفين في ذلك ان زعموا ان ذلك اي تناول الخطاب المذكور للامة مستفاد من هذه اللفظ فهو جهالة
وان زعموا انه مستفاد من دليل اخر وهو قوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه وما يجري مجراه فهو خروج عن هذه
المسئلة لان الحكم ح لا يكون واجبا على الامة بمجرد الخطاب المصدر للنبي صلى الله عليه واله وسلم بل بالدليل الاخر

وليس الكلام فيه احتج ابو حنيفة واحمد بان العادة قاضية بان كل من كان مقدما على قوم فان امره يكون
امرا لهم ولهذا اوامر السلطان الامير بالركوب الى مناجزة العدو ولعده اهل اللغة امرا لاتباعه وكذا يعد لا تخصيص
بان الامير فتح البلدة الفلانية او اخذ البلد الفلاني والجواب المنع من كون الامر المقدم امرا لاتباعه ولهذا يصح ان يقال امر المقدم
ولم يامر اتباعه من غير تناقض ولانه لو حلف ان لا يامر الاتباع لم يحنث بامر المتبوع اجماعا وما ذكروه انما فهم من
القرائن وهي ان المقصود من الامر لا يتم الا بانضمام الاتباع ولهذا لو امره بما لا يحتاج في تحصيله الى اتباعه لم يفهم منه
دخولهم فيه كما لو قال له استخدم فلانا او اشتر شيئا او تصدق عليه والمص قال ان عرف ارادته امر الجميع
من امر المقدم وجب العمل بذلك قضاء للعرف ولكن لا يكون مستفادا من اللفظ بحسب وضعه اللغوي
والكلام انما هو في هذا قال منهاج اللفظ الموضوع لخطاب الذكور مع شموله الاناث لو اريد دون ان لا يتناول الاناث
الاناث نحو المسلمين وفعلوا وقيل بالدخول لنا ان الجمع تكرير الواحد وهو التذكير احتج بنص اهل اللغة على
تغليب التذكير لو اجتمعا والجواب ليس محل النزاع اقول اللفظ اما ان يكون مختصا بالذكور كالرجال والاناث
كالنساء والاتفاق واقع على عدم تناول احدهما للاخر واما ان لا يكون كذلك واما ان لا يظهر فيه علامة تذكير ولا
تانيث كلفظ من او يظهر فالاول يتناول لهما جميعا على ما تقرر في العلوم والثاني كالمسلمين وفعلوا والمسلمات
وفعلن فالمونث لا يتناول الذكور اجماعا واختلفوا في عكسه والحق انه كذلك بدليل ان الجميع تكرير الواحد فالمسلمون
وفعلوا تكرير مسلم وفعل ولما لم يكن الثاني متناولا للاناث كان الاول كذلك والا لم يكن تكريرا له ولان هذه الصيغة
اما ان يكون موضوعة للذكور خاصة او للاناث خاصة او لهما جميعا او للقدر المشترك بينهما او لا لشيء من
هذه الاقسام والاخير محال اتفاقا وكذا الثاني والثالث باطل لانه ان كان على الجميع لم يصدق على الذكور عند
انفرادهم عن الاناث وهو بط اتفاقا وان كان على البدل لزم الاشتراك وهو على خلاف الاصل والرابع بط
والا لجاز استعماله في المونث وحده كما جاز استعماله في المذكر وحده وهو متفق على بطلانه ولانه يلزم المط
وهو عدم ارادة الاناث لعدم دلالة العام على الخاص فتعين الاول وهو المط ولقوله تعالى قل للمومنين
يغضوا من ابصارهم ويحفظوا فروجهم وقل للمومنات يغضضن من ابصارهن ويحفظن فروجهن وقوله تعالى
ان المسلمين والمسلمات والمومنين والمومنات الاية احتج المخالف بنص اهل اللغة على تغليب التذكير
على التانيث عند الاجتماع بمعنى انهم سوغوا اطلاق لفظ الذكور وارادة الذكور والاناث منه والاصل فيه الحقيقة
والجواب ان ذلك ليس محل النزاع اذ مراد اهل اللغة انه اذا اراد مريد ان يعبر عن الفريقين بلفظ واحد

وجب ايقاعه بعبارة التذكير لكونه اصلا وكون التانيث فرعا عليه وذلك على سبيل التجوز لا ان الصيغة موضوعة لمجموع الفريقين والنزاع انما هو في هذا **قال** ومنها المقتضى لا عموم له وهو ما لا يتم الكلام الا باضمار بعض الامور الصالحة للاضمار معه مثل حرمت عليكم الميتة ووجوه الانتفاعات متعددة ولا يمكن اضمار الجميع لما فيه من الزيادة المخالفة للاصل الدال على نفي الاضمار وعورض بان اضمار البعض ليس اولى فاما ان يضمر الجميع او لا يضمر شيء والثاني باطل قطعا فتعين الاول **اقول** اللفظ الدال اذا لم يكن اجراؤه على ظاهره الا باضمار شيء وهناك امور متعددة صالحة للاضمار بحيث يتم الكلام باضمار ايها كان لا يقتضي باضمار الجميع وهذا هو المراد من قولنا المقتضى لا عموم له مثاله قوله تعالى حرمت عليكم الميتة فان الكلام لا يستقيم الا باضمار شيء اذ التحريم عارض لافعال المكلفين لا لنفس العين ووجوه الانتفاعات كثيرة كالاكل والبيع وغيرها فنقول لا يجوز اضمار جميع تلك الامور لما فيه من زيادة اضمارها المخالف للاصل واثبتنا اضمار واحد منها للضرورة الناشية من عدم استقامة الكلام من دونه ولا ضرورة في اضمار ما زاد على واحد فيجب نفيه لاصالة عدمه وعورض بان اضمار البعض ليس اولى من اضمار بعض غيره لاستقامة الكلام باضمار ايهما كان من غير تفاوت فاما ان لا يضمر شيء وهو باطل او يضمر واحد منهما فيلزم الترجيح من غير مرجح وهو باطل والجواب انما يلزم الترجيح من غير مرجح لو كان البعض المضمر معينا وكان مساويا لغيره في القرب الى الحقيقة اما مع كونه مبهما بحيث يصدق على كل واحد من الابعاض على البدل او معينا اقرب من باقي الامور المحتمل اضمارها الى الحقيقة فلا **قال** ومنها مثل لا اكل عام في جميع الماكولات فيقبل التخصيص خلافا لابي حنيفة لنا انه نفي حقيقة الاكل بالنسبة الى كل الماكولات وهو معنى العام احتج ابو حنيفة بان المنفي الماهية من حيث هي هي والقابل للتخصيص متعدد والجواب ان المراد نفي الافراد المطابقة للماهية **اقول** اختلفوا في فعل المتعدي الى مفعول كقوله والله لا اكل هل هو عام في جميع المفعولات كالماكولات ام لا فاثبته اصحابنا الامام والشافعية والقاضي ابو يوسف ونفاه ابو حنيفة وفائدة الخلاف تظهر لو نوى به المخالف ماكولا معينا هل يقبل التخصيص بحيث لا يحنث باكل غيره ام لا والحق الاول لنا انه نفي حقيقة الاكل بالنسبة الى الماكولات لانه نفي حقيقة الاكل من حيث هو اكل ويلزم منه نفي الاكل بالنسبة الى كل ماكول لان الحقيقة اذا نفيت ارتفعت بالنسبة الى كل شيء من جزئياتها عند نفيها هذا خلف واذا دل اللفظ على ارتفاع ماهية الاكل بالنسبة الى كل ماكولات تحقق العموم وقبل التخصيص كغيره من الفاظ العموم وايضا فالاتفاق واقع على انه لو قال والله

لا اكل اكلا صحت نية التخصيص فيكون بدونه قوله اكلا كذلك لدلالة اللفظ الفعل وهو اكل عليه لكونه مشتقا منه لانه مصدره احتج ابو حنيفة بان المنفي في قوله لا اكل انما هو حقيقة الاكل من حيث هي هي وهي مجردة عن قيد الوحدة والتعدد فلا يقبل التخصيص لانه لا يتصور الا مع التكرار والتعدد والجواب لا نم ان المنفي الماهية المطلقة التي لا وجود لها الا في الذهن اذ لو كان كذلك لم يحنث بالمقيد لكونه غير المحلوف عليه وهو باطل اتفاقا بل المنفي مجموع الافراد المطابقة لتلك الماهية الكلية وهو متعدد قابل للتخصيص هكذا قيل وفيه نظر فان المنفي الكلي الطبيعي وهو نفس حقيقة الاكل الصالح للتقييد وهو يوجد في الخارج في ضمن جزئياته فالاتي بالمقيد يكون آتيا به فيحنث **قال** ومنها ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال يدل على العموم كقوله عليه السلم لابن غيلان امسك اربعا وفارق سائرهن من غير سؤال الجمع و الترتيب وفيه نظر لاحتمال علمه عليه السلم بالحال **اقول** نقل عن الشافعي ان ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال مثاله قوله عليه السلم لابن غيلان وقد اسلم على عشر نسوة امسك اربعا وفارق سائرهن فانه لم يسئله عن كيفية عقده عليهن هل كان على الجمع دفعة او على الترتيب فان ذلك يدل على عموم هذا الحكم لكل واحد من الاحتمالين فانه لا فرق في ثبوت الحكم المذكور بين وقوع العقد عليهن دفعة واحدة او على التعاقب واعترضه فخر الدين في المحصول باحتمال علمه عليه السلام خصوص الحال فاجاب على ما هو معلوم له وترك الاستفصال لعدم فائدته والجواب انا مخاطبون بظاهر اقواله وافعاله **قال** ومنها العطف على العام لا يقتضي العموم لانه للجمع الصادق في العام والخاص مثل والمطلقات يتربصن بانفسهن وقوله وبعولتهن احق بردهن الخاص بالرجعية **اقول** اختلفوا في العطف على العام هل يقتضي عموم المعطوف ام لا فمنعه الشافعية واثبته ابو حنيفة لنا ان مقتضى العطف الجمع بين المعطوف والمعطوف عليه في الحكم الثابت للمعطوف عليه سواء كان المعطوف مساويا للمعطوف عليه في العموم او اخص منه كما في قوله والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء فانه عام في كل مطلقة لانه جمع معرف باللام وقد تقدم بيان كونه للعموم وقوله وبعولتهن احق بردهن فانه خاص لانه انما يثبت للرجعيات دون البائنات وفيه نظر لمنع العطف في ذلك ولو سلم لكان عدم العموم في المعطوف مستفادا من دليل خارج لانه لولاه لثبت هذا الحكم **قال** ومنه الخطاب بالصيغة الدالة على المخاطبة بالمشافهة كقوله تعـ يا ايها الناس اذ النداء يقتضي الفور عند اهل العربية فلا يتحقق في المعدوم وخاص بالموجودين في عصره عليه السلام وانما يتناول من بعدهم بالاجماع فانه معلوم بالضرورة من دينه عليه السلم امتنع الخطاب بالمعدوم **اقول** اختلفوا في الخطاب الوارد بصيغة المخاطبة مثل يا ايها الذين امنوا يا ايها الناس هل يختص

بالموجودين في عصره عليه السلام او يتناول من يوجد من المكلفين الى يوم القيمة فذهب اصحابنا واصحاب
الشافعي وابوحنيفة والمعتزلة الى الاول فانه لا يتناول من يوجد بعدهم الا بدليل منفصل وذهبت الحنابلة وطائفة
من الفقهاء الى الثاني ان المخاطبة يستدعي كون المخاطب موجودا مهيئا لفهم خطاب الشارع على ما تقدم ولا شيء
من المعدوم كذلك وايضا فالمعدوم غير مندرج تحت الذين امنوا اولا تحت الناس لانه حال عدمه ليس شيء فضلا
عن كونه انسانا وانه مومن واحتج المخالفون بقوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس وقوله عليه السلم بعثت
الى الاحمر والاسود ولانه لو لم يكن مخاطبا لمن سيوجد لم يكونوا متعبدين بشريعته عليه السلم والتالي باطل اجماعا
فكذا المقدم والجواب المنع من دلالة الاية على المدعى فانه لا يلزم من كونه مبعوثا ومرسلا الى الكافة
كونه مخاطبا لهم بل المراد والله اعلم انه مبعوث الى الخلق لتقرير الشريعة التي اتى بها من عند الله ليتعبد الله
تعالى بها كل مكلف موجود في زمانه عليه السلم ومن ياتي بعده الى يوم القيمة ولا يتوقف ذلك على مشافهتهم
بالخطاب والناس والاحمر والاسود لا يصدق على المعدوم ولا يلزم من امتناع خطابه للمعدوم عدم تكليفهم
بشريعته عند وجودهم واجتماع شرايط التكليف فيهم **قال** ومنها قول الصحابي نهى النبي صلى الله عليه واله وسلم
عن بيع الغرر لا يفيد العموم لان الحجة في المحكي وكذا قوله قضى بالشاهد واليمين وكذا سمعته يقول
قضيت بالشفعة للجار لاحتمال حكايته عن قضاء خاص او لجار خاص وكذا قوله كان يجمع بين الصلاتين في السفر
لانه لفظة كان يدل على تقدم الفعل اما دوامه فلا وقيل يفيد العموم لانه المتعارف من قولنا كان فلان يصلي
بالليل وقوله صلى الله عليه واله بعد الشفق لا يصح الاستدلال على بعديته الشفقين الاحمر والابيض لان المشترك
لا يحمل على معنييه وقوله صلى الله عليه واله في الكعبة لا يستدل به على جواز الفرض لان تلك الصلوة واحدة فان كانت
فرضا لم يكن نفلا وبالعكس فلا يدل على العموم ومنها المفهوم وهو عام بتسميته والغزالي قال العموم من عوارض الالفاظ
وهذا نزاع لفظي **اقول** هذه مسائل اختلف فيها الاولى قول الصحابي نهى رسول الله صلى الله عليه واله عن بيع الغرر
لا يفيد العموم بمعنى انه يكون نهيا عن كل بيع فيه غرر لان الحجة انما هي في المحكي اعني نهي النبي صلى الله عليه واله وسلم
لا في الحكاية وهو قول الصحابي والنهي الذي رواه الصحابي يحتمل ان يكون خاصا بصورة واحدة ويحتمل ان يكون عاما
شاملا لكل الصور وح لا يمكن القول بدلالته على العموم اذ العام لا يدل على الخاص وكذا قوله قضى رسول الله
صلى الله عليه واله بالشاهد واليمين لا يفيد العموم بمعنى انه قضى بهما من كل حق لاحتمال كون هذا القول حكاية
عن قضاء خاص في حكم مخصوص اذ يكفي ذلك في صدق القول المذكور وح لا يكون دالا على العموم وكذا قوله سمعته

رسول الله ص يقول قضيت بالشفعة للجار لاحتمال كونه اخبارا عن قضاء لجار مخصوص معروف ويكون اللام للعهد
كما يقوله الامامية من ثبوت الشفعة للجار المشارك في الطريق او الشرب فحمل اللام على تعريف المعهود المعروف وجملة اولى من
حمله على تعريف الجنس جانب الاثبات وبالعكس في جانب النفي لان ثبوت المعهود يستلزم ثبوت الجنس دون العكس ونفي
الجنس مستلزم لنفي المعهود من غير عكس الثانية في قول الصحابي كان رسول الله صلى الله عليه وآله يجمع بين الصلوتين
في السفر لا يقتضي العموم بمعنى انه يجمع بينهما في كل سفر لان لفظة كان لا يقتضي الا تقدم الفعل اما تكرره فلا وقال
الحزون يفيد العموم من حيث العرف فانه لا يحسن عرفا ان يقال كان فلان يتهجد بالليل الا اذا كان معتادا وعاملا على التهجد
ويتهجد اذا كان قد فعل ذلك مرة واحدة الثالثة اذا قال الراوي صلى النبي صلى الله عليه وآله بعد الشفق فلفظ الشفق محتمل
على الحمرة والبياض بالاشتراك فلا يجوز حمل ذلك على كونه صلى بعد الشفقين لما بينا من انه لا يجوز حمل لفظ
المشترك على كلا معنييه الا مجازا وهو خلاف الاصل وكذا قول الراوي صلى النبي صلى الله عليه وآله في الكعبة
لا يمكن الاستدلال به على جواز صلوة الفريضة فيها لان مجرد لفظ الصلوة المتواطي محتمل لكل من الفريضة
والنافلة على السواء فهو اعم منهما والعام لا يدل على الخاص ولان تلك الصلوة المخبر عنها واحدة اذ هي كافية
في صدق قوله صلى والاصل عدم ما زاد عنها وح لو كانت تلك الصلوة فرضا لم يكن نفلا وبالعكس فلا يدل
على العموم اي جواز صلوة الفرض والنفل فيها الرابعة المفهوم ينقسم الى مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة كما سبق
ولكل واحد منهما عام بمعنى ان الحكم في الاول ثابت في جميع ما عدا المنطوق وفي الثاني منتف عنه وقال الغزالي لا عموم
له لان العموم لفظ يتشابه دلالته بالاضافة الى مسمياته والتمسك بالمفهوم والفحوى ليس تمسكا بلفظ بل بسكوت
واجيب عنه بان المنع من تسميته عاما ان كان لان العموم لا يطلق الا على الالفاظ والمفهوم ليس بلفظ فهذا نزاع لفظي وان كان
لانه لا يدل على انتفاء الحكم عن غير محل الوصف في الثاني وثبوته في الاول كان باطلا لما تقدم ولان البحث في عموم المفهوم
فرع على كونه حجة وايضا في قوله العموم لفظ يتشابه دلالته نظر لان العموم معنى عارض للفظ لا نفس اللفظ واعلم ان المص
طاب ثراه اختار فيما تقدم ان التقييد بالوصف لا يدل على نفي الحكم من غير محله وان العموم انما يصدق حقيقة على الالفاظ
وح يكون حكمه بالعموم المفهوم انما هو على تقدير حجيته واطلاق لفظ العام عليه على سبيل المجاز **الفصل** الثاني في الخصوص
وفيه مباحث الاول التخصيص اخراج بعض ما يتناوله الخطاب وعند المرتضى اخراج بعض ما يصح ان يتناوله وهو جنس
للنسخ لانه تخصيص في الازمان وقد ينعكس باعتبار ما فان التخصيص انما يصح في الملفوظ والنسخ قد يكون في غيره وهو جنس
للاستثناء والشرط والغاية والصفة وغيرها وانما يجوز فيما يدل على الكثرة بشرط انتفاء النقض كما في مفهوم الموافقة

بحث التخصيص

كقتل الوالد اذا ارتد ويجوز ارادة الخاص من العام فى الخبر مثل الله خالق كل شىء ولا كذب ويصح التخصيص حتى
ينتهى الى الواحد فى الالفاظ الاستفهام والمجازات وجوز بعضهم ذلك فى غيرها واوجب ابو الحسين بقاء الكثرة
لقبح اكلت كل الرمان وقد اكل واحدة او ثلثة من الف احتجوا بانه استعمال فى غير موضوعه ولا اولوية للبعض والجواب
المنع من عدم الاولوية اقول لما فرغ من مباحث العموم شرع فى مباحث الخصوص وفيه مباحث الاول التخصيص
والكلام اما فى ماهيته او اقسامه او احكامه اما الاول فقد عرفه المص بما عرفه هنا ابو الحسين البصرى وهو اخراج بعض ما
يتناوله الخطاب عنه لانه حذف لفظة عنه للشهرة بمعناها والمراد ما يتناوله الخطاب بحسب وضعه او ما يقتضيه صيغه
ليدخل ما يدل الخطاب عليه تضمنا او التزاما لا بحسب ارادة المخاطب والا لكان المخرج مرادا غير مراد فى حالة واحدة وهو
تناقض اما السيد المرتضى والواقفية فعندهم ان التخصيص اخراج بعض ما يصح ان يتناوله الخطاب عنه سواء كان التناول
صح واقعا او لم يكن وبنوا ذلك على مذهبهم من كون الالفاظ المدعى كونها للعموم غير مختصة به بل موضوعة له وللخصوص
على سبيل الاشتراك والمخصص للعموم يقال بالحقيقة على ارادة المخاطب اذ هى المؤثرة فى ايقاع ذلك الخطاب لارادة
بعض مدلوله ويقال بالمجاز على من اقام الدلالة على كون العام مخصوصا وعلى من اعتقد ذلك او وصفه به سواء كان
الاعتقاد حقا او باطلا والفرق بين التخصيص والنسخ فرق ما بين العام والخاص من حيث ان النسخ تخصيص الحكم
بزمان معين بطريق خاص فهو نوع من التخصيص والتخصيص جنس له ولان النسخ يعتبر فيه التراخى والتخصيص
لا يعتبر ذلك فيه وقد ينعكس اى يكون النسخ اعم من التخصيص باعتبار اخر وهو ان التخصيص لا يصح اطلاقه الا
فيما يتناوله اللفظ والنسخ يصح فيما علم بالدليل انه مراد سواء كان ذلك الدليل لفظا او غيره فاذن كل منهما
اعم من الاخر من وجه فلا يتحقق بينهما نوعية ولا جنسية وهو اعنى التخصيص جنس للاستثناء والشرط والصفة
والغاية وغيرها من المخصصات المنفصلة عقلية كانت او نقلية واعلم ان الخطاب يتعلق بالمخاطب وبالفعل المخاطب
به فان اتحدا امتنع دخول التخصيص فيه لانه كما عرفت اخراج بعض ما يتناوله الخطاب عنه وانما يتصور ذلك
اذا كان ما يتناوله ذا كثرة وابعاض فان تكثرا او تكثر احدهما جاز دخول التخصيص فيه فالاول مثل ليصم
كل مكلف هذه السنة فيتخصص بقوله لا يصم منكم مريض ولا مسافر وبقوله لا يصم احد منكم يوم الفطر و
لا يوم الاضحى والثانى ليصم كل مكلف هذا اليوم الا المريض والمسافر ومثل ليصم زيد هذه السنة الا العيدين
والدال على الكثرة اما من جهة اللفظ كالفاظ العموم او من جهة المعنى وهو مثل العلة الشرعية وفى جواز تخصيصها
خلاف يأتى فى ذكره فى القياس ومفهوم الموافقة كدلالة تحريم التأفيف على تحريم الضرب وغيره من انواع الاذى ويجوز

مباحث التخصيص

تخصيصه اذا لم يعد بالنقض على المنطوق مثل قتل الوالد اذا ارتد وضرب الام اذا زنت ومفهوم المخالفة فانه دال على انتفاء الحكم في جميع الصور المسكوت عنه فيقبل التخصيص كما لو دل دليل على ثبوت ذلك الحكم في بعض تلك الصور ويجوز ارادة الخاص من لفظ العام بمعنى انه تكون كل المراد من لفظ العام انه اريد بالذات لا بالتبعية كما يكون مرادا عند ارادة العموم وذلك قد يكون في الخبر وقد يكون في الامر فالاول مثل قوله تعالى الله خالق كل شيء وان الله على كل شيء قدير وهو تعالى شيء وليس مخلوقا ولا مقدورا فالمراد بكل شيء بعض الاشياء وهو ما عدا الله والثاني مثل قوله تعالى اقتلوا المشركين والمراد به من عدا اهل الذمة وقوله الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة والمراد من ليس بمحصن قيل عليه انه في الخبر يوهم الكذب وفي الامر يوهم البداء واجيب بانه لا ايهام مع تقرر احتمال اللفظ العام والتخصيص وقيام الدليل على وقوعه ويجوز تخصيص العام حتى لا يبقى منه الا فرد واحد في الفاظ المجازاة والاستفهام وفاقا كقوله من دخل داري فله درهم ومن عندك ويريد بهما شخصا واحدا وفي غيرهما من الفاظ العموم خلاف فمنهم من الحقه بالاول ومنهم من فصل فقال لا يجوز في صيغة الجمع بقاء اقل من ثلثة وفي غيرها يجوز الانتهاء الى الواحد وهو منقول عن القفال ومنع ابو الحسين البصري مطلقا واوجب بقاء كثرة تقرب من مدلول اللفظ العام وان لم يكن تلك الكثرة محدودة الا ان يستعمل في حق الواحد لتعظيمه واختاره محققو المتاخرين بدليل استقباح قول القائل اكلت كل الرمان وقد اكل واحدة او ثلثة وجميع الغنم لا غير احتج من جوز التخصيص الى الواحد مطلقا بان التخصيص استعمال اللفظ العام في غير موضوعه وهو الاستغراق بل في بعض موضوعه وليس بعض معين من افراده اولى من غيره منها فوجب القول بجواز استعماله في جميع الاقسام الى ان ينتهي الى الواحد واجيب بالمنع من عدم الاولوية فان الاكثر من الافراد اولى من غيره في اطلاق لفظ العام عليه لكونه اقرب الى موضوع اللفظ وهو المجموع وفيه نظر فان علة جواز اطلاق العام على بعض افراده كون ذلك البعض جزءا من موضوع اللفظ وهذا المعنى ثابت في كل بعض منه فكان اطلاق لفظ العام عليه جائزا والاولوية الثابتة للاكثر باعتبار كونه اقرب الى موضوع اللفظ معارضة بالاولوية الثابتة للاقل باعتبار رجحان ارادته من اللفظ لكونه لازما لموضوعه وللاكثر بخلاف الاكثر فانه لازم للموضوع خاصة على ان الاولوية انما يفيد رجحان الاولى عند التعارض لا المنع مما ليس باولى عند خلوه عن المعارض كما ان اطلاق اللفظ على حقيقته اولى من اطلاقه على مجازه ولا يقتضي عدم جواز اطلاقه على مجازه **مسئلة** العام المخصص بالمتصل ليس بمجاز لانه غير مفيد للبعض والا لم يفد المتصل شيئا اصلا فلا يكون مجازا في البعض بل المجموع منه ومن المتصل يفيد البعض حقيقة ولان انضمام غير المستقل

لو افاد التجوز لكان مسلمون والمسلم مجازا واما المخصص بالمنفصل العقلي واللفظي فانه مجاز لانه موضوع للعموم وقد
استعمل في الخصوص ويجوز التمسك به مطلقا الا بالمجمل لان كونه حجة في بعض موارده لا يتوقف على كونه حجة
في الآخر والا لزم الدور او الترجيح من غير مرجح ولان المقتضي في غير محل التخصيص ثابت والمعارض هو رفع الحكم عن محل
التخصيص لا يصلح للمانعية لان رفع الحكم عن محل التخصيص بجامع ثبوته في صورة النزاع احتج ابو ثور وابن ابان بخروجه
عن حقيقة وليس بعض المجازات اولى والجواب المنع من عدم الاولوية فان كل الباقي اقرب الى الجميع من بعضه ولا يجب
في الاستدلال بالعام استقصاء البحث في طلب المخصص والا لما جاز التمسك بالحقيقة الا بعد الاستقصاء في طلب المجاز
احتج ابن سريج بانه على تقدير وجوده لا يصح التمسك بالعام في جميع موارده فيكون عدمه شرطا والجهل بالشرط
يقتضي الجهل بالمشروط والجواب يكفي في العدم الظن **اقول** اختلفوا في العام الذي يدخله التخصيص هل هو مجاز
ام لا فقال الجبائيان به مطلقا ومنع منه بعض الفقهاء مطلقا وفصل ابو الحسين البصري فقال ان خص بمتصل
اي بما لا يستقل بالدلالة على معناه ومن دون انضمامه الى العام كالاستثناء والشرط والصفة والغاية لم يكن مجازا وان خص
بمنفصل اي بما يستقل بالدلالة على معناه كان مجازا عقليا كان المخصص او نقليا وهو اختيار فخر الدين
والمص هنا والدليل على الاول ان لفظ العام حال انضمام المخصص المتصل ليس مفيدا للبعض اعني ما عدا المخرج بالمخصص دونه
لانه لو كان كذلك المبقي شيء يفيده المخصص ليخرجه عن مدلول اللفظ العام فلا يكون مخصصا هذا خلف بل يجب كونه
مفيدا للكل والمخصص اخرج بعض مدلول عنه وح يكون حقيقة لانه مفيد للاستغراق وهو حقيقة فيه
والمجموع من العام ومن المخصص دال على البعض الباقي بعد التخصيص حقيقة ولان انضمام اللفظ الذي لا يستقل بالدلالة
على معناه الى غيره لو كان موجبا لكون ذلك الغير مجازا لكان قولنا مسلمون والمسلم مجازا باعتبار انضمام الواو والنون في الاول
والالف واللام في الثاني والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم وفيهما نظر اما الاول فللمنع من كونه ليس مفيدا لذلك البعض
خاصة بحسب ارادة اللافظ بل الواجب في ذلك الدلالة المخصص عليه والمخصص ح يفيد اخراج بعض ما يتناوله اللفظ بحسب
وضع لا بحسب ارادة اللافظ واما الثاني فلان من زعم انه مجاز لا يدعي ان العلة في ذلك انضمام غير المستقل اليه لكونه
غير مستقل حتى يرد عليه النقض بمثل مسلمون والمسلم بل باعتبار دلالته على ان اللافظ لم يرده بالعام المقترن به
حقيقة اعني الاستغراق وعلى الثاني اعني كون المخصص بالمنفصل مجازا بانه لفظ موضوع للعموم وقد استعمل في
بعض مسماه بقرينة وذلك هو المجاز وهل يجوز التمسك بالعام المخصص اي يكون حجة على ثبوت الحكم في جميع
ما عدا محل التخصيص من مدلول العام ام لا فقال به الفقهاء مطلقا ومنعه عيسى بن ابان وابو ثور مطلقا

وفصل آخرون فقال الكرخي يجوز ان خص بمتصل ولا يجوز ان خص بمنفصل وقال آخرون ان خص بمجمل كما لو قال اقتلوا المشركين الا بعضهم او المراد بهم البعض لم يبق حجة ما لم يتبين ذلك المجمل والا كان حجة مطلقا وهو اختيار فخر الدين والمص واحتجا عليه بوجهين الاول ان اللفظ العام متناول لكل افراده وكونه حجة في كل واحد من تلك الافراد ليس موقوفا على كونه حجة في الباقي والا فان انعكس لزم الدور وان لم ينعكس لزم الترجيح من غير مرجح لان نسبة العام الى كل واحد من افراده كنسبته الى الآخر من غير تفاوت ولا على كونه حجة في المجموع لان كونه حجة في المجموع المذكور يتوقف على كونه حجة في كل واحد من تلك الافراد فلو انعكس لزم الدور وح لا يلزم من عدم كون العام حجة في محل التخصيص كونه غير حجة في غير محله وفيه نظر فان دلالة اللفظ تابعة للقصد والتقدير ان اللفظ الموضوع للاستغراق لم يرد منه الاستغراق فكيف يصير دالا عليه ودلالته على كل واحد من افراده انما يكون ثابتة على تقدير ان يراد به الاستغراق اما على تقدير عدم ارادته فلا بل يكون متناولا لما اريد من اللفظ وهو غير معلوم قبل بيانه وقوله يكون حجة في كل واحد من تلك الافراد غير متوقف على كونه حجة في المجموع ممنوع وهو ظاهر فان دلالة لفظ العام على كل واحد من افراده انما هي بالتضمن ودلالته على المجموع بالمطابقة لكونه موضوعا ودلالة التضمن تابعة لدلالة المطابقة ومتوقفة عليها وقوله لان كونه حجة في المجموع يتوقف على كونه حجة في الافراد ممنوع لما ذكرناه نعم كونه حجة في المجموع مستلزم لكونه حجة في الافراد بطريق التضمن لا انه يتوقف عليه واعلم ان المجمل الذي يخصص به العام قد يكون مجملا مطلقا اي من كل وجه وقد يكون من وجه مبينا من وجه آخر فيكون حجة فيما لا اجمال فيه فالاول كما ذكرناه من المثال والثاني كقوله اقتلوا المشركين الا بعض اليهود والمراد من عدا بعض اليهود فانه يكون حجة في قتل ما عدا اليهود لانتفاء الاجمال فيه وهو غير حجة في قتل اليهود الثاني ان المقتضي لثبوت الحكم في غير محل التخصيص ثابت والمعارض الموجود لا يصلح للمعارضة فوجب القول به اما الاول فلان اللفظ الموضوع للعموم موجود وهو مقتض لثبوت الحكم في كل الافراد التي من جملتها ما عدا محل التخصيص واما ان المعارض لا يصلح للمعارضة فلانه ليس الا انتفاء الحكم عن محل التخصيص وهو غير صالح للمعارضة لاجتماعه معه كما لو ورد بثبوت الحكم فيما عدا محل التخصيص وانتفائه في محل التخصيص واما الثاني فظاهر وفيه نظر للمنع من وجود المقتضي فان اللفظ انما يقتضي ثبوت الحكم في كل الافراد اذا اريد به موضوعه وهو الاستغراق واما اذا لم يرد فلا احتج ابو ثور وابن ابان بان العام المخصوص لا يمكن اجراؤه على ظاهره اي حمله على الاستغراق الذي هو حقيقته لان فيه ابطال التخصيص وخروجه عن كونه مخصوصا فيجب صرفه الى غيره وليس بعض المحامل اولى من بعض فيصير مجملا فلا يكون حجة واجيب بالمنع من عدم الاولوية فان حمله على كل ما عدا محل التخصيص من غيره اولى لانه اقرب الى حقيقة اللفظ وبعد كل واحد مما غايره منهما وفيه نظر لما تقدم ولان الاصل عدم الحكم

ان ابن شريح قال اذا ورد لفظ عام وجب استقصاء البحث عن طلب مخصصه فان وجد عمل بما يقتضيه والا عمل بالعام
ولا يجوز التمسك بالعام قبل الاستقصاء ومنعه الصيرفي وجوز التمسك بظاهر العموم ابتداء ما لم يظهر مخصصه
واحتج على ذلك بانه لو لم يجز التمسك بالعام الا بعد طلب المخصص لم يجز التمسك بحقيقة اللفظ الا بعد طلب مجازه
والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم وبيان الملازمة ان المقتضي لعدم التمسك بالعام ابتداء انما هو جواز
وجود المخصص المانع من اجراء اللفظ على عمومه وهذا بعينه موجود في الحقيقة والمجاز بل هو ابلغ اذ بتقدير وجوده
يكون المفسدة في ثبوت الحكم لمحل التخصيص ويحصل فائدة تحقق الحكم في غيره وهو مقصود اللافظ وبتقدير وجود المجاز
قد يكون الحقيقة غير مرادة فيحصل مفسدتان احديهما ثبوت الحكم للحقيقة وهو غير مراد والثانية انتفاؤه عن
المجاز وهو المراد احتج ابن شريح بان العمل بعموم اللفظ مشروط بعدم المخصص والجهل بذلك العدم يوجب الجهل
بكون العام حجة ضرورة ان الجهل بحصول الشرط مستلزم للجهل بحصول المشروط والجواب ان العمل بالعموم مشروط بعدم المخصص ظنا لا قطعا
حجة مع الاستقصاء ايضا لان عدم الوجدان غير دال على عدم الوجود وذلك العدم مظنون لما تقدم من
كون التخصيص على خلاف الاصل قال البحث الثالث في الاستثناء وهو اخراج بعض ما يتناوله اللفظ بالا او ما
ساواها وانما يتحقق الاخراج مع وجوب الدخول لولاه ولانه كذلك في الاعداد فكذا في غيرها دفعا للاشتراك
والمجاز وهو حقيقة في المتصل مجاز في المنفصل لانه لو كان الاخراج حقيقة فيه لكان اما من اللفظ وهو باطل والا لكان
مشتركا او من المعنى وهو باطل والا لجاز استثناء كل شيء من كل شيء بتقدير معنى يشتركان فيه وقوله تعالى ان يقتل
مؤمنا الا خطأ الا ان يكون تجارة عن تراض الا ابليس الا قيلا سلاما سلاما لا يعطي كونه حقيقة ومطلق الاستعمال لا
خلاف فيه ويشترط فيه الاتصال عادة والا لم يستقر شيء من الايقاعات وقول ابن عباس محمول حينئذ على اقتران النية
وجواز تأخير اللفظ ظاهرا اقول لما بحث عن التخصيص مطلقا شرع في البحث عن اقسامه وقدم البحث عن المتصل
على البحث عن المنفصل لكونه كالجزء من العام لعدم دلالته على معناه من دون انضمامه اليه وقدم البحث عن
الاستثناء على باقي الانواع المتصل لكثرة اقسامه واحكامه واعلم ان الكلام في الاستثناء اما في ماهيته او اقسامه او
شرائطه او احكامه اما الاول فقد اختلف في تعريفها فقال الغزالي انه قول ذو صيغ مخصوصة محصورة دال على
ان المذكور لم يرد بالقول الاول ونقض في طرده بالمخصصات المنفصلة مثل قوله اقتلوا المشركين ولا تقتلوا
اهل الذمة واهل البلد كلهم علماء وزيد جاهل ورايت القوم ولم ار زيدا فان الحد المذكور صادق عليها و
ليست باستثناء وفي عكسه باحاد الاستثناء مثل جاء في القوم الا زيد فانه استثناء حقيقة وليس فيه صيغ

بل صيغة واحدة وايضا فالاستثناء معنى يدل عليها القول لا نفس القول وقيل انه لفظ متصل بجملة لا يستقل
بنفسه دال على ان مدلوله غير مراد بما اتصل به بحرف الا واحدى اخواتها واعترض بان الاستثناء ليس لفظ
بل معنى مدلول عليه اللفظ والمصنف عرفه بانه اخراج بعض ما يتناوله بالا و ما ساواها فالاول وهو اخراج بعض ما
يتناوله اللفظ جنس للمخصصات كلها متصلها ومنفصلها وتقييده بالا واخواتها فصل يتميز به الاستثناء
عما عداه والمراد بما تناوله اللفظ فعلا لا صلاحيته والا لم يتحقق الاخراج ولهذا لم يجز الاستثناء من الجمع المنكر
فلا يقال رايت رجالا الا زيدا لعدم تناول لفظ رجال له فعلا ولانه في الاعداد اخراج ما لولاه لوجب دخوله
اتفاقا فيجب كونه في غيرها كذلك والا لكان مشتركا او مجازا وهما خلاف الاصل واما اقسامه فهو ينقسم
الى متصل وهو ما كان المستثنى فيه من جنس المستثنى منه كقوله على عشرة دراهم الا درهما ومنفصل به وهو ما كان
المستثنى من غير جنس المستثنى منه كقوله له على عشرة دراهم الا ثوبا وهو اعنى الاستثناء حقيقة في الاول وفاقا ومجاز في الثاني
اعنى المنفصل على الاصح لانتفاء الاخراج عنه الموجب لانتفاء حقيقة الاستثناء اذ لو كان الاخراج متحققا لكان اما من اللفظ
او من المعنى والاول بط لان اللفظ الدراهم مثلا لا يتناول الثياب بحسب وضعه والا لكان اللفظ مشتركا بينهما و
الاشتراك خلاف الاصل لما تقدم وبتقدير الاشتراك لا يكون الاستثناء منفصلا وهو خلاف المقدر واذا لم يكن
متناولا له امتنع الاخراج منه والثاني بط ايضا لانه لو صح حمل اللفظ على معنى مشترك بين مدلوله وبين معنى المستثنى منه
ليصح الاستثناء بتحقق الاخراج منه لجاز استثناء كل شيء من كل شيء اذ كل مفهومين لا بد وان يشتركا في مفهوم
واحد ولو من بعض الوجوه ولما كان التالي باطلا اتفاقا من اهل اللسان كان المقدم مثله احتج المخالف بانه قد ورد الاستثناء
من غير جنس في القران العزيز في عدة ايات فيكون حقيقة فيه اما الاول فلقوله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا
الا خطأ استثنى الخطاء من القتل وليس من جنسه وقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس فاستثناه من الملائكة
وليس منهم بدليل قوله تعالى الا ابليس كان من الجن ولانه مخلوق من نار والملك مخلوق من نور وقوله تعالى ولا تاكلوا
اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض والتجارة عن تراض ليست من جنس الباطل وقوله لا يسمعون
فيها لغوا ولا تاثيما الا قيلا سلاما سلاما والسلام ليس من جنس اللغو واما الثاني فلان الاصل في الاستعمال الحقيقة
والجواب المنع من كون الاستثناء في الايات المذكورة من غير الجنس سلمنا فليست الا فيها بمعنى الاستثناء بل بمعنى لكن
او يقال ما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ بان يغلب على ظنه انه ليس من المؤمنين اما بان يكون مخالطا للكفار فيظن انه منهم
او يراه من بعيد فيظنه صيدا او حجرا وهذا التاويل منقول عن السيد المرتضى رحمه الله واما الاية الثانية فلا نم انه

ليس من جنس الملائكة وكونه من الجن غير مناف لذلك لما نقل عن ابن عباس وغيره من المفسرين ان ابليس كان
من الملائكة من قبيلة يقال لهم الجن وكذا كونه مخلوقا من نار وخلق الملائكة من نور لا يمنع من الاشتراك في الملائكية
سلمنا انه ابليس من الملائكة لكن لا نم ان الاستثناء من غير جنس وذلك لانه مشارك للملائكة في الامر بالسجود فاستثناه
من المامورين به حكاية قال فسجد المامورون بالسجود الا ابليس واما الآية الثالثة فقد اتفق النحاة على ان الا ليست
للاستثناء بل بمعنى لكن عند البصريين وبمعنى سوى عند الكوفيين هو الجواب عما بعدها سلمنا لكن مطلق الاستعمال
لا يدل على الحقيقة وكيف وهو يوجد مع كل من الحقيقة والمجاز والعام لا يدل على الخاص اذا تقرر هذا فاعلم انه يشترط
في الاستثناء مطلق الاتصال عادة بمعنى انه لا يتخلل بين ذكر المستثنى منه والاستثناء ما يعد فاصلا بينهما في العادة
وفائدة التقييد بالعادة الاحتراز عن خروج ما يحصل بينهما فاصل في الحقيقة ولا يسمى في العادة فاصلا كالتنفس و
السعال والعطاس وطول الكلام فان ذلك لا يقدح في تحقق الاستثناء اتفاقا واكثر المحققين على ذلك ونقل عن ابن
عباس صحة الاستثناء الى شهر لنا لو جاز الاستثناء بعد مدة لم يستقر شيء من الايقاعات كالطلاق والعتاق وغيرهما
وان لا يتحقق الحنث في الايمان اصلا لجواز ورود الاستثناء عليه فيعتبر حكمه والجواب عن الرواية ان صحت
وكان قوله حجة في ذلك ان الجواز محمول على ما اذا كان الاستثناء منويا عقيب اليمين وان تاخر لفظه توفيقا بينهما
وبين ما ذكرناه من الدليل **قال** البحث الرابع في احكام الاستثناء لا يجوز الاستثناء المستغرق ويجوز الاكثر عند الاكثر للاجماع على ان من قال له
عندي عشرة الا تسعة فانه يلزمه واحد وقول القاضي باشتراط الاقل باطل لقوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم
سلطان الا من اتبعك من الغاوين مع قوله تعالى الا عبادك منهم المخلصين واحتجاجهم بان الاصل بطلان الاستثناء
خرج عنه القليل لانه في معرض النسيان فيبقى الاكثر والمساوي ضعيف لان الاستثناء والمستثنى منه كاللفظ الواحد
اقول لما فرغ من ذكر الاستثناء واقسامه وشرائطه شرع في ذكر احكامه وهي مسائل المسئلة الاولى اتفقوا على بطلان
الاستثناء المستغرق كقوله له علي عشرة دراهم الا عشرة وهل يجوز الاستثناء المساوي لما بقي بعد الاستثناء او الاكثر
منع القاضي ابو بكر والحنابلة منهما وقصر الجواز على الاقل ووافقهم على المنع من جواز استثناء الاكثر بعض النحويين والاكثرون
على جوازهما وهو المختار لنا اجماع الفقهاء على انه من قال له علي عشرة دراهم الا تسعة لا يلزمه من ذلك الا واحد
ولولا صحة استثناء الاكثر لما كان كذلك ويبطل قول القاضي وموافقيه قوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان
الا من اتبعك من الغاوين مع قوله تعالى فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين فانه استثنى من العباد
تارة الغاوين وتارة المخلصين مع انحصار العباد فيهما بمقتضى الآية الثانية فان تساويا فقد بطل قوله ببطلان

المساوي للتحقق في الاثنين وان تفاقا بطل قوله ببطلان استثناء الاكثر لتحققه في احد الاثنين وفيه نظر لمنع من انحصار
العباد في المخلصين والغاوين والاية انما تشير الى ذلك لانه ليس كلما حلف ابليس على فعله يكون واقعا سلمنا لكن العقل دل على ان غير المكلف
من الاطفال والمجانين داخلون في العباد خارجون عن القسمين سلمنا الحصر لكن المستثنى في الاية الاولى ليس مطلق الغاوين بل من اتبع ابليس منهم
فجاز ان يكون بعض الغواة غير متبع لابليس كابليس نفسه وح لا يبقى في الاثنين دلالة على بطلان شيء مما ذهب اليه القاضي لاحتمال كون الغاوين المتبعين
لابليس اقل من باقي العباد والمخلصين ايضا كذلك فيكون المستثنى في الاثنين جميعا اقل من الباقي على انه يحتمل ان يكون الاستثناء من
السلطان المنفي لا من العباد فيصير تقدير الكلام ان عبادي لا سلطان لك عليهم الا من اتبعك من الغاوين فان لهم سلطانك على العباد
كما يقال ان صحبي ليس لك عليهم ظهير ولا مساعد الا عشيرتي واحتج القاضي بان قبول الاستثناء خلاف الاصل لكونه انكارا بعد اقرار
فالقناه في استثناء الاقل لكونه في معرض النسيان لقلة التفات النفس اليه فوجب قبوله والا لزم الضرر وهذا المعنى
غير موجود في المساوي والاكثر فيبقى على اصله والجواب المنع من كون قبول الاستثناء على خلاف الاصل وكونه انكارا
بعد اقرار ممنوع لان المستثنى والمستثنى منه كالجملة الواحدة ولانه قد يكون اقرارا بعد انكار كما لو قال لا دين لك علي الا دينارا
وتعليل قبول الاستثناء الاقل بكونه في معرض النسيان ممنوع ايضا والا لقبل غيره كما لو قال له علي عشرة بنقص ثلثة و
وانما لم يجعل المص عدم الاستيعاب من شرائط الاستثناء كالاتصال لصدق اسم الاستثناء على المستوعب و
عدم صدقه على المنفصل عادة فكان الاتصال شرطا لتحققه وعدم الاستيعاب شرطا لصحته والصحة و
عدمها من الاحكام على انه في كتاب النهاية جعل عدم الاستيعاب شرطا من الشرائط كالاتصال **قال**
والاستثناء من الاثبات نفي اجماعا وكذا العكس خلافا لابي حنيفة والا لم يكتف في الاسلام بقولنا لا اله الا الله احتج بعدم الثبوت
في قوله لا صلوة الا بطهور ولا نكاح الا بولي وبان الاستثناء يقتضي رفع الحكم وهو اعم من الحكم بالنفي والاثبات وبان
الالفاظ تدل على الصور الذهنية المطابقة للخارجية فصرف الاستثناء الى الحكم يقتضي زواله ولا يستلزم الحكم بالثبوت
وصرفه الى العدم الخارجي يقتضي نفي العدم وهو يستلزم الثبوت لكن الاول اولى لان تعلق الالفاظ بالامور الذهنية
بالذات وبالخارجية بتوسط الذهنية والجواب عن الاول ان الاخراج ليس من الصلوة والنكاح فلا بد من تقدير
لا صلوة الا صلوة بطهور ولا نكاح الا نكاحا بولي فبطل النقض وعن الثاني والثالث انهما واردان في طرف الاثبات
ايضا **اقول** هذه ثالثة المسائل التي في احكام الاستثناء واعلم ان الاتفاق واقع على ان الاستثناء من الاثبات
نفي وانما الخلاف في ان الاستثناء من النفي هل هو اثبات ام لا فذهب اليه المحققون وانكره ابو حنيفة واحتج الاولون
بان الاستثناء من النفي لو لم يفد الاثبات لم يكن قولنا لا اله الا الله كافيا في الاقرار بالتوحيد ولم يتم

الاسلام به من دون اضافة ما يدل على اثبات الالهية لله تعالى والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان الاستثناء ح
يفيد نفي الالهية عمن غير الله تعالى اما ثبوتها له فلا وايضا فان قائلا لو قال لا عالم في البلد الا زيد لسبق الى ذهن كل سامع
عارف باللغة فهم ثبوت العلم لزيد بل هو ابلغ في اثبات العلم لزيد من قولنا زيد عالم وذلك دليل على كون الاستثناء
من النفي حقيقة في الاثبات ولان ذلك منقول عن واضع اللغة احتج ابو حنيفة بوجوه الاول لو كان الاستثناء من
النفي يفيد الاثبات لثبت النكاح بمجرد الولي والصلوة بمجرد الطهور لقوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور ولا نكاح الا
بولي والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة الثاني ان الاستثناء يقتضي رفع الحكم الثابت للمستثنى منه
عن المستثنى وذلك غير مستلزم للحكم عليه باثبات نقيض حكم المستثنى منه لان رفع الحكم المخصوص عن الشيء قد يكون
مع الحكم عليه بنقيض ذلك الحكم المرفوع وقد يكون مع عدم الحكم عليه بشيء اصلا فاذن هو اعم منهما والعام لا يستلزم الخاص الثالث ان الاستثناء المتعقب
للنفي يمكن ان يكون متعلقا بالحكم بالنفي ويمكن ان يكون بالنفي نفسه فان كان الاول اقتضى زوال الحكم بالنفي وهو لا يستلزم الحكم عليه
بالاثبات لما تقدم من ان رفع الحكم عن الشيء بالنفي لا يستلزم الحكم عليه بالاثبات لاحتمال عدم الحكم عليه بشيء
اصلا وان كان الثاني اقتضى رفع العدم وهو يستلزم الاثبات لكن الاول اولى لان الحكم امر ذهني والنفي خارجي و
تعلق الالفاظ بالامور الذهنية بغير واسطة غير الوضع وبالامور الخارجية بتوسط الذهنية على ما تقدم والجواب
عن الاول ان الطهور والولي لا يصدق عليهما اسم الصلوة والنكاح فلا يصح استثناؤهما منهما حقيقة الا بتقدير
مثل لا صلوة الا صلوة بطهور ولا نكاح الا نكاحا بولي وح يكون مفيدا للاثبات وقيل انما سيق هذا الكلام
لبيان كون الطهور شرطا للصلوة والولي شرطا للنكاح والشرط يعدم بعدمه المشروط ولا يلزم ان يوجد بوجوده
فلا يتم الجواب عن الثاني والثالث انهما واردان في جانب الاثبات فان الاستثناء من الاثبات انما يخرج المستثنى
عن الحكم عليه بالاثبات وهو غير مستلزم للحكم عليه بالنفي كما ذكرتموه وكذلك تعلق الاستثناء بالحكم بالاثبات
اولى من تعلقه بنفس الاثبات لعين ما ذكرتموه وهو لا يستلزم النفي فجوابكم عن هذا هو جوابنا عن
حجتكم واعترض المص على هذا بان نفي الحكم بالاثبات يستلزم البقاء على الاصل وهو
العدم وفيه نظر لمنع الاستلزام المذكور فان نفي الحكم بالاثبات قد يجامع الاثبات فكيف يستلزم العدم ولمنع
كون العدم هو الاصل في جميع صور الاستثناء من الاثبات بل قد يكون على خلاف الاصل كما لو قال الفقهاء
باقون الا زيد قال اختلف في تقدير الاستثناء فقيل المراد بالمستثنى منه الباقي وحرف الاستثناء دليل عليه
ويضعف بانتفاء الاخراج فيه ح وقيل المستثنى والمستثنى منه عبارة عن الباقي فله صيغتان ح ويرد

ويرد ما قلناه والحق ان المراد بالمستثنى منه معناه ثم اخرج بالاستثناء بعضه واسند بعد الاخراج **اقول**
اختلفوا في تقدير الدلالة في الاستثناء فقال الاكثرون المراد بالمستثنى منه كالعشرة في قولنا له علي عشرة
الا ثلثة الباقي بعد الاستثناء وهو سبعة وحرف الاستثناء كالا في المثال للقرينة دالة عليه كما في المخصص بغير
الاستثناء وقال القاضي عشرة الا ثلثة بازاء سبعة فكان السبعة اسمين
احدهما مفرد وهو سبعة والثاني مركب وهو عشرة الا ثلثة
واستضعف المص القولين جميعا بان الاخراج على تقديرهما لا يكون متحققا فلا يتحقق الاستثناء هذا خلف وايضا يلزم
المجاز في لفظ العشرة حيث استعمل في السبعة وفي لفظ الاستثناء الموضوع للاخراج حيث استعمل في غيرهما خلاف الاصل
والحق ما اختاره المص وهو ان المراد بالعشرة معناها ثم اخرج بالاستثناء منها ثلثة والاسناد بعد الاخراج لان
الاصل استعمال اللفظ في حقيقته وعدم استعماله في غيرها وقد تقدم البحث في ذلك مستقصى **قال** واذا
تعدد الاستثناء يرجع الجميع الى المستثنى منه مع العطف او مع مساواة الثاني او زيادته والا رجع الثاني الى متلوه
لا الى المجموع ولا الى المستثنى منه خاصة والا لزم التناقض او ترجيح العود الى الابعد مع الصلاحية الى الاقرب
اقول التعدد قد يكون في الاستثناء خاصة وقد يكون في المستثنى منه وقد يكون فيهما فالاقسام باعتبار
التعدد وعدمه اربعة تعددهما واتحادهما وتعدد الاستثناء خاصة وتعدد المستثنى منه خاصة والمص
اكتفى بذكر الاخيرين اذ يعلم منهما حكم الباقي الاول اذا تعدد الاستثناء فاما ان يكون الثاني معطوفا على الاول او لا فان كان لا ول
جميعا راجعين الى المستثنى منه لان المعطوف والمعطوف عليه كالجملة الواحدة سواء تكرر حرف الاستثناء كقوله له علي عشرة
الا ثلثة الا اثنين او لا كقوله له عشرة الا ثلثة واثنين وان كان الثاني فاما ان لا يعود الثاني الى الاول اما لكونه مساويا كقوله
على عشرة الا ثلثة الا ثلثة او لزيادة الثاني على الاول كقوله عشرة الا ثلثة الا اربعة فيجب عودهما الى المستثنى منه كالعشرة في هذا المثال
لعدم الجدوى واما ان يمكن عوده الى المستثنى الاول كقوله عشرة الا اثنين الا واحدا فيجب رجوع الثاني اعني المستثنى ثانيا
وهو الواحد هنا الى متلوه وهو الاثنان لانه لولا ذلك لكان اما ان يكون راجعا الى مجموع المستثنى منه والمستثنى الاول
او الى المستثنى منه خاصة ولا الى شيء منهما والتالي باقسامه باطل فكذا المقدم والملازمة ظاهرة واما بيان بطلان
الاول فلانه يلزم التناقض لان المستثنى منه اثبات والمستثنى الاول نفي فلو رجع الثاني اليهما معا لكان ثابتا باعتبار كونه مستثنى من
جملة النفي ومنفيا باعتبار كونه مستثنى من جملة الاثبات وهو مح واما بطلان الثاني فلان المستثنى الاول اقرب
من الاصل المستثنى منه فلو عاد الى الاصل المستثنى منه لزم ترجيح الابعد على الاقرب وهو باطل بالاتفاق واما بطلان الثالث

فظاهر لانه لخراج الكلام الى الهذر قال واذا تعقب الجمل فعند الشافعي يعود الى الجميع قياسا على الشرط وعلى قوله له خمسة
وخمسة الا ستة ولاقتضاء العطف التسوية وقال ابو حنيفة يرجع الى الاخيرة لانه خلاف الاصل فيصار اليه
لدفع محذور الهذرية فيما يرفع الضرورة وهو الواحدة واختصت الاخيرة للقرب ولانه يرجع الى الاخيرة في الاستثناء
من الاستثناء فكذا في غيره دفعا للاشتراك والمجاز لان الظاهر انه لم ينتقل عن الاولى الا بعد استيفاء غرضه
وقال السيد المرتضى رح بالاشتراك لان الاستعمال دليل الحقيقة وقد وجد فيهما ولحسن الاستفهام ولصحة عمل كل
الجمل او بعضها في الحال والظرفين فكذا في الاستثناء وقال ابو الحسين ان ظهر الاضراب عن الاولى بان يختلفا نوعا سواء اتحدت
القضية كالقذف اولا كقوله اكرم ربيعة والعلماء وهم الفقهاء او اسما وحكما ويتحد النوع مثل اطعم ربيعة واكرم
مضر الا الطوال او اتحدا هما وتحد النوع وليس الثاني ضميرا مثل اطعم ربيعة واطعم مضر واطعم ربيعة واكرم ربيعة
الا الطوال فان الاستثناء يرجع الى الاخيرة وان تعلقت احديهما بالاخرى بان اضمر حكم الاول في الثانية مثل
اكرم ربيعة ومضر الا الطوال او اسم الاولى مثل اكرم ربيعة واخلع عليهم الا الطوال عاد الى الجميع وهذا التفصيل
حسن وقد اعترضنا على ما تقدم من الادلة في النهاية اقول هذا هو التقسيم الثاني وهو تعدد المستثنى منه
خاصة واعلم ان الاصوليين اختلفوا في الاستثناء المتعقب للجمل المتعددة المعطوف بعضها على بعض بالواو
مع صحة عوده الى الجميع والى كل واحدة منها فقال الشافعي يعود الى الجميع وقال ابو حنيفة يعود الى الاخيرة خاصة
وقال السيد المرتضى رح باشتراكه بين عوده الى الجميع والى البعض فيجب التوقف عنده اذا لم يوجد قرينة دالة على
احدهما وتوقف القاضي ابو بكر وفصل اخرون فقال ابو الحسين البصري ان ظهر الاضراب عن الاولى عند الشروع في
الثانية ولا يضمر فيها شيء مما في الاولى كان راجعا الى الاخيرة خاصة لان الظاهر انه لم ينتقل عن الاول الى الثانية
مع استقلالها الا وقد استوفى غرضه منها وذلك بان يختلفا نوعا مع اتحاد القضية كآية القذف وهي قوله تعالى
والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك
هم الفاسقون الا الذين تابوا فان الجملة الاولى امر والثانية نهي والثالثة خبر والقضية واحدة او لا معه كقوله اكرم ربيعة
والعلماء هم الفقهاء الا اهل البلد الفلاني او يتحدا نوعا ويختلفا اسما وحكما مثل اطعم ربيعة واكرم مضر الا الجهال فان الجملتين
من نوع واحد وهو الامر وهما مختلفان في الاسم لان المامور في الاولى ربيعة والثانية مضر وفي الحكم لان المامور به اولا
الاطعام وثانيا الاكرام او يختلف في الاسم دون الحكم مثل اطعم ربيعة واطعم مضر الا الطوال او بالعكس مثل اطعم ربيعة واخلع على ربيعة
الا الطوال وان لم يظهر الاضراب عن الاولى بان يتعلق احدى الجملتين بالاخرى اما بان يكون حكم الاولى مضمرا في الثانية مثل اكرم ربيعة ومضر الا الطوال

او اسمهم مثل اكرم ربيعة واخلع عليهم الا الطوال فانه يعود الى الجميع لان الثانية غير مستقلة بنفسها بل لا بد من
معناها الا بانضمامها الى الاولى فكان كالجملة الواحدة فوجب رجوع الاستثناء اليهما جميعا وهذا التفصيل منقول
عن القاضي عبد الجبار وجماعة من المعتزلة واستحسنه فخر الدين والمصنف وفيه نظر فان تعلق احدى الجملتين بالاخرى
بمجرده ليس موجبا لعود الاستثناء اليهما معا بل قد يفهم في بعض الصور اختصاصه باحديهما كما لو قال اكرم العلماء
وتصدق عليهم الا الاغنياء وقال آخرون ان ظهر كون الواو للاستيناف كان راجعا الى الاخيرة والا كان في محل التوقف
واحتج الشافعي على مذهبه بوجوه الاول القياس على الشرط المتعقب للجمل المتعاطفة فانه يعود اليها جميعا وفاقا فكذا
الاستثناء والجامع كون كل واحد منهما مخصصا لا يستقل بنفسه ولان معناهما واحد فان قوله في آية القذف و
اولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا جار مجرى قوله ان لم يتوبوا الثاني اذا قال له علي خمسة وخمسة الا ستة وكان الاستثناء راجعا
الى الجملتين وفاقا والاصل في الاستعمال الحقيقة واذا ثبت ذلك في هذه الصورة كان ثابتا في الجميع والا لزم الاشتراك
المخالف للاصل الثالث مقتضى العطف التسوية بين المعطوف والمعطوف عليه بحيث يصيران كالجملة الواحدة اذ
لا فرق بين قول القائل رايت نحاة الكوفة ونحاة البصرة وبين قوله رايت نحاة المصرين ولما كان الاستثناء من الثانية راجعا
الى الجميع من غير اختصاص باحدهما فكذا ما هو مساوله واجيب عن الاول بمنع الحكم في الاصل وهو كون الشرط متعلقا
بالجميع بل الحق انه يتعلق بالاخيرة خاصة والاتفاق على الحكم ممنوع وبانه ان لم يكن بين الاستثناء والشرط فارق كان قياس
احدهما على الاخر قياسا للشيء على نفسه وان كان بينهما فارق جاز استناد الحكم اليه فلا يتعدى الى الاخر واما الحنفية
فانهم سلموا تعلق الشرط بالجميع فلم يسمع منهم الجواب بمنع الحكم بالاصل واجابوا بالفرق من حيث ان الشرط له صدر الكلام
فهو وان تأخر لفظا فهو مقدم معنى بخلاف الاستثناء وفيه نظر فانه انما يكون له صدر الكلام المتعلق به لا
مطلق الكلام وح انما يعلم كونه مقدما على الجميع معنى ان علمنا تعلقه بها فلو استدللنا على تعلقه بها جميعا بتقدمه
عليها معنى دار ولا يلزم من تقدمه على الجميع معنى تعلقه بها جميعا وعن الثاني ان الاستثناء ههنا انما رجع الى الجملتين دفعا
للمحذور والهذرية لاستحالة رجوعه الى احديهما ونحن نسلم رجوعه الى الجميع عند قيام قرينة تدل عليه والكلام
ليس في ذلك انما الكلام فيما اذا امكن رجوع الاستثناء الى الجميع والى البعض كما تقدم وعن الثالث ان ادعيتم عدم الفارق
بين الجملة الواحدة وبين عطف بعض اقسامها على بعض ابطل القياس لانه يكون قياسا للشيء على نفسه وان
سلمتم الفارق جاز استناد الحكم في الاصل الى ما به فارق الفرع فيبطل القياس ايضا على انه قياس في اللغة وهو غير جائز
عند اكثر الادباء احتج ابو حنيفة بان الاستثناء خلاف الاصل لاشتماله على مخالفة الحكم الاول علمنا به في جملة

واحترازاً عن صون الكلام العاقل عن الهذرية فيبقى الاصل في باقي الجمل سالماً عن المعارضة وخصصت الاخيرة بتعلق
الاستثناء بها لانها اقرب والقرب يوجب الرجحان كما تخصص الاقرب بالفاعلية في مثل ضرب موسى عيسى
لما لم يوجد قرينة دالة على الفاعلية والمفعولية ولان عوده الى الاخيرة متفق عليه والخلاف انما هو في اختصاصه به
او مشاركة غيرها لها فيه وبانه اي الاستثناء راجع الى الاخيرة في الاستثناء من الاستثناء كما تقدم فكذا في غيره
رفعاً للاشتراك الناشي من كونه حقيقة في عوده الى الاخيرة خاصة واليهما والى غيرها والمجاز الناشي من كونه حقيقة
في احدهما مجازاً في الاخر وبان الظاهر ان المتكلم ينتقل من الجملة الاولى الا بعد استيفاء غرضه منها والجواب عن الاول
المنع من كونه على خلاف الاصل وانما يكون كك لو لم يكن الاصل للمستثنى منه مخالفاً للاصل اما على تقديره فلا
يكون الاستثناء موافقاً للاصل واما الثاني فلان رجوعه الى الاخيرة انما كان لاستحالة عوده الى الجميع باعتبار اختلاف
بالنفي والاثبات الموجب لاختلاف المستثنى منه على تقدير رجوعه اليهما الموجب للتناقض وعلى هذا في غيرها ترجيح للبعيد على القريب فتعين رجوعه
الى الاخيرة لان عوده الى الاستثناء اولى من رجوعه الى الاصل من حيث ان الاول اقل في التخصيص المخالف للاصل والثاني اكثر وهذا المعنى
غير موجود في الجمل المتعددة فيبطل قياسها عليه واما الثالث فممنوع وانما يكون كذلك اذ لو لم يكن مراد اللافظ
الاستثناء عنهما اجمع اما على هذا التقدير فلا وذلك لان تاخر الاستثناء الى انتهاء الجمل يوجب وجازة اللفظ و
اختصاره وكونه ادخل في باب البلاغة فان من قال اكرم العلماء الا الفساق وتصدق على الفقراء الا الفساق وجالس
الفقراء الا الفساق عد مطولاً وكلامه ركيكاً بخلاف ما لو قال اكرم العلماء وتصدق على الفقراء وجالس
الفقراء الا الفساق واحتج السيد المرتضى على الاشتراك بان الاستثناء قد يستعمل فيما يرجع الى الجميع كما في قوله
خمسة وخمسة الا ستة والى ما يرجع الى الاخيرة كما في الاستثناء من الاستثناء واستعمال اللفظ في المعنى دليل على
كونه حقيقة فيه ولانه يصح استفهام المستثنى في كل صورة يحتمل رجوعه الى الجميع والى البعض وذلك موذن بكون اللفظ
مشتركاً لانه يصح عمل كل الجمل وبعضها في الحال وظرفي الزمان والمكان كما تقول اكرم العلماء وتصدق على الفقراء
قائماً او يوم الجمعة او في المسجد فكذا في الاستثناء والجامع كون كل منهما فضلة يأتي بعد تمام الكلام والجواب عن
الاول انا قد بينا فيما تقدم ان الاستعمال يكون تارة في الحقيقة وتارة في المجاز وهو اعم منهما والعام لا يدل على الخاص
من الدلالة الثلث وعن الثاني انه يصح الاستفهام عن افراد المتواطي عند اطلاق لفظه وذلك يبطل دلالة
صحة الاستفهام على الاشتراك وعن الثالث منع الحكم في الاصل وعلية المشترك على انه قياس في اللغة وايضاً فلا يلزم
من صحة عوده الى الجميع والى البعض كونه حقيقة فيهما ولاصالة عدم الاشتراك **قال** البحث الخامس في الشرط

وهو ما يتوقف عليه تاثير المؤثر وصيغته ان ويختص بالمحتمل واذا ويشترك بينه وبين المحقق ومن ومهما
واى واين ومتى وحيث وانى وحيثما واذما وشرطه الاتصال والاولى تقديمه لفظا لتقدمه طبعا وقد يتحد
الشرط والمشروط وقد يتعددان واحدهما اما على الجمع او على البدل وحكمه فى الرجوع الى الجميع فى الجمل المتعددة
او الى ما يليه حكم الاستثناء سواء تقدم او تاخر ووافق ابو حنيفة الشافعى هنا والشرط اما عقلى كالحيوة او شرعى كالطهارة
او لغوى مثل ان دخلت الدار فانت طالق والمشروط يحصل عند وجود المؤثر فى اول زمان وجود الشرط ان امكن وجوده
دفعة والا فاخر جزء منه **اقول** الشرط احد المخصصات المتصلة والكلام اما فى ماهيته او الالفاظ الموضوعة له او فى
احكامه اما الاول فقال الغزالى الشرط ما لا يوجد المشروط بدونه ولا يلزم ان يوجد عند وجوده ورد بان المشروط
مشتق من الشرط فتعريفه به تعريف الشئ بما لا يعرف الا به وبانتقاضه طردا بجزء السبب عكسا بالشرط المساوى وقال
بعض الاشاعرة ما يتوقف عليه المؤثر فى تاثيره لا فى ذاته ورد بانتقاضه عكسا بالحيوة القديمة فانها شرط للعلم
القديم عنده ولا تاثير ولا مؤثر هناك وقال صاحب الاحكام الشرط ما يلزم من نفيه نفى امر على وجه لا يكون سببا
لوجوده ولا داخلا فى السبب وفيه نظر لانتقاضه طردا بجزء الشرط وبجزء ماهية المشروط فانه يلزم من نفيه نفى المشروط
وليس سببا لوجوده ولا داخلا فى سبب الوجود اذ علل الماهية مغايرة لعلل الوجود وباحد المتضائفين فان نفيه
ملزوم لنفى الاخر وليس سببا له ولا داخلا فى سببه مع كونه ليس شرطا للمضائفة والمصنف عرفه بانه ما يتوقف عليه تاثير المؤثر وهو منتقض طردا
بوجود المؤثر وبذاته وعلته فان تاثير المؤثر موقوف على كل واحد من هذه الامور وليس شرطا وعكسا بنفس تاثير المؤثر
فانه شرط لوجود الاثر والحق ان يقال شرط الشئ ما ينتفى ذلك الشئ عند انتفائه مع تقدمه عليه طبعا ومغايرته لسببه مطلقا فالاول وهو
قولنا ما ينتفى الشئ عند انتفائه يندرج فيه الشرط والعلة والجزء وهما واجزاء المشروط واحد المتضائفين بالنسبة الى الاخر وخرج
بقولنا مع تقدمه عليه طبعا المضائف وبقولنا ومغايرته لسببه مطلقا خرج الباقى واما الثانى ففى الالفاظ الموضوعة له بحسب اللغة العربية ان المكسورة
المخففة مثل قوله تعالى وان احد من المشركين استجارك فاجره ويختص بالمحتمل واذا كقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا لقيتم فئة فاثبتوا ويشترك
فيه المحتمل كما قلنا والمحقق مثل اذا رايت ثم رايت نعيما وملكا كبيرا ومن كقوله تعالى ومن يتوكل على الله فهو حسبه وما لم يذكرها مثل ما اصابك
فمن نفسك وباقى الادوات تقدم ذكرها فى العموم وان هى ام الباب لانها حرف وما عداها من ادوات الشرط اسماء والاصل فى
الافادة المعانى للاسماء انما هو الحروف قيل ولانها تستعمل فى جميع الصور الشرط بخلاف باقى الادوات فان من لمن يعقل
خاصة وما لغيرهم واينما للمكان خاصة ومتى للزمان واذا لما لا بد من وقوعه مثل اتيك اذا احمر البسر ومنع المصنف من استعمالها
فى جميع الصور الشرط وذلك لانها انما يدخل على المحتمل مثل ما اتيك ان جاء زيد ولا يدخل على المحقق فلا يقال اتيك

اذا طلع الشمس وفيه نظر فانه انما لم يحسن قول القائل اتيك ان طلعت الشمس ويحسن اذا قيل اتيك اذا طلعت الشمس
لان المراد الظرفية اى اتيك وقت طلوع الشمس لا تعليق المجيء على الطلوع وان لم يبق ظرفا بل شرطا محضا واذا ظرف
مع تضمنها معنى الشرط ولهذا يدخل ان على المتحقق اذا قصد التعليق لا الظرفية مثل ان كان الانسان حيوانا
كان جسما وان كانت الاربعة زوجا انقسمت بمتساويين وشرطه اى وشرط تعليق الشرط اللغوى الكلام ان يكون متصلا
به عادة كما مر فى الاستثناء فلو تراخى بما لا يعد معه متصلا عرفا لم يكن شرطا ولم يخصص العام به وكان لغوا ولما كان الشرط
متقدما طبعا على مشروطه كان الاولى تقديمه وضعا ليتوافق الطبع والوضع واما اقسامه فاعلم ان كل واحد من الشرط
ومشروطه اما ان يتحدا او يتعددا والمتعدد اما على الجميع او على البدل فالاقسام تسعة ا ان يتحد الشرط والمشروط
مثل ان صلى فاعطه درهما ب ان يتعدد الشرط على الجمع ويتحد المشروط مثل ان صام يوما وصلى فريضة
فاعطه درهما فالاعطاء موقوف عليهما ج ان يتعدد الشرط على البدل ويتحد المشروط مثل ان صلى فريضة او صام
يوما فاعطه درهما والشرط فى هذه احدهما لا بعينه ويمكن رد هذا القسم الى الاول ويصير كون الشرط واحدا ينقسم الى
معين والى غير معين وانما رجح جعله فى المتعدد لتعدده لفظا ويكفى احدهما فى وجوب الاعطاء د اتحاد الشرط مع تعدد
المشروط على الجمع مثل ان صام يوما فاعطه درهما واكسه ثوبا ه اتحاد الشرط مع تعدد المشروط على البدل مثل ان صام
يوما فاعطه درهما او صاعا من تمر فالواجب اعطاء احدهما لا كلاهما ويمكن رد هذه القسم الى الواحد كما قلناه فى الشرط و
تعدد الشرط على الجمع مع تعدد المشروط على البدل مثل ان صام وصلى فاعطه درهما او اكسه ثوبا ز تعدد الشرط على الجمع مع
تعدد المشروط على البدل مثل ان صام وصلى فاعطه درهما او اكسه ثوبا ح تعدد الشرط على البدل مع تعدد المشروط
كذلك مثل ان صام يوما او صلى فريضة فاعطه درهما او اكسه ثوبا ط تعدد الشرط على البدل مع تعدد المشروط على الجمع
مثل ان صام او صلى فاعطه درهما واكسه ثوبا واما احكامه فمنها ان رجوعه عند تعقيبه الجمل المتعددة المتعاطفة
الى الاخيرة او الى الجميع كما قلناه فى الاستثناء الا ان ابا حنيفة وافق الشافعى هنا فى رجوعه الى الجميع كما تقدم وقال
بعضهم انه يتعلق بما يليه من الجمل حتى لو تعقب الجملة الاولى اختص بها دون ما عداها وكون الشىء شرطا لغيره
قد يكون مستفادا من العقل مثل كون الحيوة شرطا للعلم فان العقل دال على اشتراطه بها وقد يكون مستفادا
من الشرع مثل كون الطهارة شرطا للصلوة فان ذلك انما يستفاد من الشرع اذ ليس فى العقل ما يدل على ذلك و
قد يكون مستفادا من اللغة بان يكون اللفظ موضوعا للشرط لغة مثل ان دخلت الدار اكرمتك فان اهل اللغة
وضعوا لفظة ان للشرط واعلم ان المشروط يحصل عند وجود المؤثر فيه فى اول زمان وجود الشرط ان كان المؤثر موجودا

بتمامه قبل وجود الشرط وكان الشرط مما يمكن وجوده دفعة ولو كان الشرط متحققا قبل تحقق المؤثر كان وجود المشروط
بعد حصول الشرط عند اول زمان وجود المؤثر ولو كان الشرط مما لا يمكن وجوده دفعة كالحركة والكلام قبل وجود المشروط وكان وجود المشروط
عقيب وجود اخر جزء منه هذا انما يتاتى على تقدير وجود المؤثر كما قلناه والاصوب ان يقال المشروط انما يحصل عند اول
زمان وجود المجموع الحاصل من المؤثر والشرط سواء كان الشرط مما يوجد دفعة او تدريجا لان ما يوجد بالتدريج لا
يدخل في الوجود الا عند وجود اخر جزء منه والمراد من وجوده دخول اجزائه في الوجود لا اجتماعها فيه **قال** البحث
السادس في الصفة وهي تقتضي تخصيص الموصوف بها مثل اكرم بني تميم الطوال وحكمها في الرجوع الى الجميع وفي المتعدد
او الى الاخيرة كالاستثناء **اقول** الصفة تقتضي تخصيص العام الموصوف بها اذا كانت اخص منه اما مطلقا مثل اكرم
بني قريش الهاشميين او من وجه مثل اكرم بني قريش الطوال فانه لولا التقييد بالصفة لاقتضى الامر وجوب اكرام
كل قريش سواء كان هاشميا او غير هاشمي في الاول وسواء كان طويلا او قصيرا في الثاني وباعتبار الصفة خرج وجوب
اكرام من ليس هاشميا من الاول ومن ليس طويلا من الثاني فهي اذن مخرجة لبعض ما تناوله الخطاب عنه ثم الصفة قد تتعقب جملة
واحدة كما قلنا وقد تتعقب جملا متعددة متعاطفة مثل اكرم الفقهاء وتصدق على الطوال الزهاد فان الوصف يمكن
عوده الى الجملة الاخيرة خاصة واليها والى باقي الجمل والبحث فيها كالاستثناء على حد واحد وقد عرفته والباء في
قوله بها متعلقة بالموصوف **قال** البحث السابع في الغاية وهي طرف الشيء والفاظها حتى والى ولا بد من مخالفة ما بعدها
لما قبلها والا لم تكن غاية ان كانت منفصلة بمفصل محسوس كصيام النهار والا فلا كالمرفق ولا يصح تعددها والا لكانت
الاخيرة هي الطرف ان ترتبت او المجموع هي الغاية ان اتفقت **اقول** غاية الشيء يطلق على معنيين احدهما الغرض
المطلوب منه والثاني نهايته واخره وطرفه ومنقطعه والمراد هنا بالغاية المعنى الثاني واللفظ الموضوع لها حتى والى كقوله
تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن وقوله تع فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق ويجب كون الحكم فيما بعد الغاية مخالفا لما
قبلها اذ لو كان مستمرا بعدها لم يكن طرفا ونهاية له بل كانت وسطا هذا خلف وفصل فخر الدين في المحصول
فقال ان كانت الغاية منفصلة من ذي الغاية بمفصل معلوم حسا كالليل في قوله تع واتموا الصيام الى الليل وجب
كون الحكم فيما بعدها مخالفا لما قبلها لما تقدم وان كان غير معلوم حسا كالمرافق في قوله تع فاغسلوا وجوهكم
وايديكم الى المرافق لم يجب المخالفة لان المرفق منفصل عن اليد بمفصل محسوس وليس تعيين بعض المفاصل
لذلك اولى من بعض فوجب هنا دخول ما بعدها فيما قبلها واختاره المص وفيه نظر فان الدليل المقدم ذكره يقتضي
كون الحكم فيما بعد الغاية مخالفا لما قبلها مطلقا ولا ينافي ذلك وجوب غسل المرافق وما يجري مجراه فان الاخير

جاصل فى ذلك ايضا لان وجوب غسل المرافق انما هو بالتبعية لوجوب غسل الايدى من حيث انه لا يتم الواجب
الا به والوجوب بالتبعية مخالف للوجوب بالاصالة ومطلق المخالفة كافية فى ذلك وهل يصح تعدد الغاية قال فخر الدين
نعم كما لو قال لا تقربوهن حتى يطهرن ويغتسلن وفى الحقيقة الغاية هنا هى الاخيرة وعبر عن الاول بالغاية لقربها
منها واعترضها شيخنا بان الغايات قد لا يترتب فيكون المجموع هو الغاية وكل واحد منهما جزء الغاية لا انما ذكر اخيرا
وفيه نظر فانه لم يدع ان الاخيرة فى الذكر مطلقا هى الغاية بالحقيقة حتى يرد عليه ما ذكر من كونهما قد لا يترتب عليهما
فى المثال الذى ذكره ولهذا قيده بقوله هنا واعلم ان الغايات المتعددة لفظا سواء كان بينهما ترتيب او لم يكن سواء
امكن وقوعهما دفعة او لم يمكن فالغاية فى الحقيقة انما هو المجموع واطلاق اسم الغاية على كل واحد من الاجزاء مجاز
من باب اطلاق اسم الكل على الجزء ولو كانت الغايات على البدل كما لو قال اكرم زيدا دائما الى ان يكفر او يفسق فالغاية
احدهما لا بعينه وقيل لا يصح التعدد فى الغاية واختاره المص لان الشئ الواحد لا يعقل له طرفان ونهايتان من جهة
واحدة فاللفظ وان تعدد فالغاية فى الحقيقة واحدة لان تلك الاشياء المتعددة المفروض كون كل واحدة منها غاية
ان ترتبت فى الوقوع كان الاخير منها هو الغاية لان الطرف وان اتفقت فيه كان المجموع هو غاية واعلم ان حتى
كما يكون مخصصة للعموم وقد تاتى للتاكيد مثل اعتق عبيدى حتى الاصاغر وتصدق باموالى حتى الثياب و
يجب ان يعلم ان وجوب مخالفة حكم ما قبل الغاية لما بعدها انما هو بالنظر الى الخطاب المقيد بالغاية لا مطلقا فعلى هذ
يجوز ان يكون الحكم فيما بعد الغاية كالحكم فى ما قبلها بالنظر الى خطاب اخر كما فى المحرم فان تحريم وطى امراته بعد
الطهر ثابت مادام هو محرما لكن لا بالنسبة الى الخطاب الموجب لتحريم الوطى فى الحيض بل من دليل اخر وهو الدال على تحريم
الوقاع على المحرم **قال** الفصل الثامن فى المخصص المنفصل وفيه مباحث الاول يجوز التخصيص بالعقل اما ضرورة
كاخراجه تعالى من قوله عز وجل الله خالق كل شيء فان الضرورة تقتضى امتناع خلقه لذاته او نظرا كاخراج الصبى والمجنون
من اية الحج احتجوا بان المخصص متاخر والقياس على امتناع النسخ به والجواب المنع من الصغرى ويبطل اصل القياس
بمقطوع اليد فان غسلهما منسوخ عنه عقلا **اقول** لما فرغ من البحث عن المخصصات المتصلة شرع فى البحث
عن المخصصات المنفصلة وبدا بذكر التخصيص بالعقل لكون حكمه متحققا قبل حكم العام واعلم ان حكم العقل
المخصص للعام قد يكون ضروريا وقد يكون نظريا والاول مثل قوله تعالى الله خالق كل شيء فان الضرورة قاضية
بامتناع خلقه تعالى لذاته والثانى مثل قوله ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا فان النظر قاض بعدم
دخول الصبى والمجنون فى ذلك الحكم لامتناع فهمهما خطاب الشارع المستلزم لعدم توجهه اليهما ومنع قوم من

البحث فى المخصص المنفصل

المتكلمين من تخصيص العام بدليل العقل واحتجوا عليه بان المخصص للعام متاخر عنه فلا شيء من حكم العقل
بمخصص للعام اما الاول فلان المخصص للعام مبين له ومبين الشيء يجب ان يكون متاخرا عنه واما الثاني فقط و
لانه لو جاز التخصيص بالعقل لجاز النسخ به قياسا عليه لجامع كون كل منهما منافيا لظاهر العموم واستحالة التالي
يوجب استحالة المقدم والجواب عن الاول ان المراد بتاخر المخصص ان كانت بحسب ذاته منعناه وان كان بحسب صفة اعني كونه
مخصصا ومبينا للعام سلمناه لكن لا نسلم ان حكم العقل غير متاخر عن العام بهذا المعنى فافهم لا يتصور كون دليل العقل مبينا
ومخصصا للعام الا بعد وروده وعن الثاني المنع من استحالة التالي فانا نقول بجواز النسخ بالعقل كما في مقطوع اليد فان غسلهما
كان واجبا وارتفع ذلك الوجوب بقطعهما عقلا فهو نسخ مستفاد من العقل سلمنا لكن نمنع الملازمة لتحقق الفرق بين
النسخ والتخصيص من حيث ان النسخ معرف لانتهاء مدة الحكم المقصودة للشارع وذلك مما لا يطلع عليه عقول البشر
بمجردها بخلاف التخصيص فان العقل قاض بالضرورة بامتناع كونه تعالى خالقا لنفسه سلمنا لكن نمنع علية
الجامع وقوله رحمه الله احتجوا اشارة الى مانعي التخصيص بالعقل وان لم يذكرهم اولا باللفظ فانهم مذكورون
بالقصد والنية **قال** البحث الثاني يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب لوقوعه في قوله تع والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء
مع قوله واولات الاحمال وفي قوله تعالى ولا تنكحوا المشركات مع قوله والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب ولاستحالة العمل
بهما او اهمالهما او بالعام في جميع الصور فتعين العمل به في غير صورة الخاص احتجت الظاهرية بقوله تع لتبين
للناس فلا يحصل التخصيص الا بقوله والجواب المعارضة بقوله تعالى تبيانا لكل شيء ولان تلاوته بيان دلالة
بالمتشابه ولا اشتباه مع ورود التخصيص **اقول** اتفق المحققون على جواز تخصيص الكتاب بالكتاب اي بعض ايات الكتاب
بايات اخر منه خلافا للظاهرية لنا انه واقع فيكون جائزا اما الاول فلقوله تع والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة
قروء فانه عام في كل مطلقة سواء كانت حاملا او حايلا وخصص ذلك بقوله تع واولات الاحمال اجلهن ان
يضعن حملهن وكذا قوله تع ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن فانه عام في كل مشركة وخصص ذلك بقوله تع والمحصنات
من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم اذا اتيتموهن اجورهن محصنين غير مسافحين واما الثاني فلان الخاص والعام
دليلان متعارضان لا يمكن العمل بكل منهما مطلقا والا لزم التناقض ولا اهمالهما مطلقا لما فيه من ابطال
الدليل الخالي عن المعارض ولا العمل بالعام مطلقا لاستلزامه ابطال الخاص بالكلية مع انه اقوى دلالة من العام على مورده
فتعين العمل بالعام فيما عداه صورة التخصيص لخلوه عن المعارض وبالخاص في مورده لكونه اقوى دلالة
من العام عليه وهو معنى التخصيص احتجت الظاهرية بان التخصيص بيان فلا يحصل الا بقول النبي صلى الله عليه وسلم

اما الاول فظ واما الثاني فلقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم فوض البيان اليه فلا يحصل الا بقوله عليه السلام والجواب
من وجهين احدهما انه معارض بقوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء فانه يتناول المحتاج الى البيان من الكتاب لانه
شيء وثانيهما ان تلاوة للاية المخصصة بيان والتلاوة مستندة اليه عليه السلام ولا اختصاص لبيانه عليه السلام
بالمشتبه من المنزل اذ لا اشتباه فيه غير مفتقر الى بيانه عليه السلام ومع وجود الاية المخصصة للعام لا يكون
مشتبها فلا يندرج تحت ما فوض اليه من بيانه **قال** البحث التاسع يجوز تخصيص السنة المتواترة بمثلها كتخصيص فيما سقت السماء العشر بقوله
عليه السلام ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة وبالقرآن بقوله تعالى تبيانا لكل شيء والقرآن بها كتخصيص يوصيكم الله في اولادكم بقوله
القاتل لا يرث واية الجلد برجم المحصن وفي تخصيصهما بالاجماع كتخصيص اية الارث بالاجماع على ان العبد لا يرث ولا يجوز تخصيصهما بالاحاد
وتوقف مع ستة احد بما خطأ **اقول** قد اشتمل هذا البحث على مسائل سبع الاولى يجوز تخصيص السنة المتواترة بمثلها لما تقدم من
ان الدليلين المتعارضين اذا كان احدهما اخص من الاخر يتعين العمل بالخاص في مورده وبالعام فيما عداه ولانه واقع فيكون جائزا اما الاول
فكما في قوله فيما سقت السماء العشر المخصص بقوله عليه السلام ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة واما الثاني فقد احتج المانع بقوله تعالى لتبين
للناس ما نزل اليهم فلا يكون بيانه مفتقرا الى بيان والجواب لا يلزم من عدم افتقار بيانه المنزل الى بيان عدم افتقار بعض ما يتكلم به الى بيان فلا
يلزم من كونه مبينا لخصائص كلامه في البيان الثانية يجوز تخصيص السنة المتواترة بالقرآن لما تقدم ولقوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب
تبيانا لكل شيء والسنة شيء احتج المانع بانه تعالى جعله مبينا للكتاب بقوله لتبين للناس ما نزل اليهم وذلك انما يكون
بسنته فلو كان الكتاب مبينا للسنة لكان كل منهما مبينا للاخر وهو دور وهو محال والجواب
ان السند ورد المحال يلزم لو قلنا ان المبين عن الكتاب بشيء والسنة مبين لذلك الشيء اما اذا كان بعض
الكتاب العزيز تبيانا بنفسه مبينا لما يحتاج الى البيان من السنة فلا دور والمدعى انما هو هذا القدر وايضا فان السنة
منزلة ايضا بدليل قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فيكون مبينا لما يحتاج الى البيان منها الثالثة يجوز
تخصيص القرآن بالسنة المتواترة لما تقدم ولانه واقع فيكون جائزا اما الاول فكتخصيص عموم قوله تعالى يوصيكم الله
في اولادكم بقوله عليه السلام القاتل لا يرث وقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة بما تواتر عنه
عليه السلام من رجم المحصن واما الثاني فظاهر وفيه نظر فان الرجم ليس مخصصا للاية المذكورة لانها لم تقتض
عدمه انما المخصص عدم الجلد والاكتفاء بالرجم عنه الرابعة والخامسة يجوز تخصيص كل من الكتاب العزيز والسنة
المتواترة بالاجماع وهو متفق عليه ويدل عليه ما تقدم وقد وقع التخصيص في القرآن العزيز بالاجماع كتخصيص اية الارث وهي يوصيكم الله
في اولادكم بالاجماع على ان القاتل لا يرث وكتخصيص اية الجلد بالاجماع على ان العبد بمثابة الامة في تنصيف الجلد والحق ان الاجماع بنفسه ليس مخصصا الا لانه يكون

عن دليل وامارة بل هو كاشف عن وجود المخصص السادسة والسابع لا يجوز تخصيص الاجماع بالكتاب ولا بالسنة وهو ظاهر لان تحقق الاجماع وكونه حجة انما يكون بعد وفاة الرسول فلو كان في الكتاب العزيز او السنة المقدسة شئ ينافيه لكان مقدما عليه فيكون الاجماع خطاء لوقوعه على خلاف مقتضى الكتاب او السنة وانه محال على ما ياتي **قال** البحث الرابع يجوز تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بفعله عليه السلام اذا تناوله حكم الخطاب في حقه ثم ان عم غيره وثبت وجوب التاسي اما مطلقا او في تلك الواقعة كان تخصيصا في حقنا ايض لكن المخصص في الحقيقة انما هو الفعل مع دليل التاسي وان لم يخص بنا وثبت التاسي كان الفعل مع دليل التاسي تخصيصا في حقنا احتج المانع بان دليل التاسي عام والجواب المخصص الدليل مع الفعل **اقول** اختلفوا في تخصيص الكتاب او السنة المتواترة بفعله عليه السلام فاثبته الاكثر كالامامية والشافعية والحنفية والحنابلة ونفاه الاقل كالكرخي والتحقيق في ذلك ان يقال حكم الخطاب اما ان يكون متناولا للرسول عليه السلام دون امته او لا يتناوله دونهم او يكون شاملا للجميع وعلى التقادير الثلثة اما ان يدل على وجوب متابعته في كل فعله مطلقا اي في كل واقعة او في هذه الواقعة او لا يدل فالاقسام ستة الاول والثاني ان يكون متناولا له خاصة كما اذا قال الوصال حرام على دائما ثم واصل كان ذلك تخصيصا في حقه عليه السلام سواء قلنا بوجوب التاسي به اولا وفي الحقيقة يكون نسخا عنه لكن العلم بنسخ الحكم المذكور عنه ليس مستفادا من مجرد فعله بل بانضمام دليل عصمته عليه السلام اليه الثالث ان يكون متناولا للامة دونه ويجب التاسي به مطلقا او في تلك الواقعة كما لو قال عليه السلام الوصال محرم عليكم ثم واصل فهو غير مخصص له لعدم اندراجه عليه السلام في الخطاب المذكور واما بالنسبة الينا فانه يكون مخصصا لنا وهو في الحقيقة نسخ عنا لارتفاع حكم العام بالكلية والناسخ او المخصص ليس هو مجرد فعله بل هو مع دليل التاسي الرابع ان يكون متناولا لنا خاصة ولا يجب التاسي وح لا يكون فعله ع مخصصا ولا ناسخا اما بالنسبة اليه فلعدم تناول حكم الخطاب له واما بالنسبة الينا فلعدم دلالة فعله عليه السلام على رفعه عنا الخامس ان يكون متناولا له وللامة ويجب التاسي كما لو قال الوصال محرم على كل مكلف فاذا واصل عليه السلام كان ذلك مبيحا له ومخرجا عن العموم اتفاقا لامتناع وقوع الحرام منه واما بالنسبة الينا فكذلك وفي الحقيقة يكون ذلك نسخا لارتفاع حكم العام عن الجميع والمخصص والناسخ ليس مجرد فعله عليه السلام بل هو مع دليل التاسي والحق الاقتصار على خروجه عليه السلام عن العموم دون امته لرجحان التخصيص على النسخ ولان فيه جمع بين العمومين اعني عموم اللفظ الدال على الحكم ودليل التاسي وهو اولى من الغاء احدهما بالكلية هذا اذا كان الفعل متراخيا عن العام

اما اذا كان مقارنا له او متاخرا عنه بزمان لا يمكن الاتيان بالفعل فيه فان قلنا بجواز نسخ الشيء قبل وقت فعله فالحكم كما تقدم والا تعين تخصيصه عليه السلم من العموم ويبقى حكم العام ثابتا في حق الامة السادس ان يكون ثبت دلالة للجميع ولا يجب التاسي هذا يدل على خروجه عليه السلام وتخصيصه عم من العموم باعتبار انضمامه الى دليل عصمته عليه السلم ويبقى العام معمولا به في حقنا احتج الا انه من تخصيص العام بفعله عليه السلم اي في حقنا بان دليل التاسي به اعم من العام المفروض لشموله الاحوال وجوب متابعته في جميع الافعال التي علم وجهها واختصاص الثاني ببعضها وتقديم الخاص على العام متعين لما عرفت والجواب المخصص للعام ليس هو دليل التاسي بمجرده بل هو مع الفعل الدال على الحكم المنافي لحكمه وهذا المجموع ليس اعم منه **قال** البحث الخامس لو فعل واحد بحضرته عليه السلام ما ينافي العام ولم ينكر عليه كان مخصصا به فان ثبت ان حكمه عليه السلم في الواحد حكمه على الجميع كان ذلك التقرير تخصيصا للجميع **اقول** اذا فعل بعض المكلفين المندرجين تحت حكم العام فعلا منافيا له بحضرة النبي صلى الله عليه وسلم ولم ينكر عليه مع علمه به كان ذلك دالا على تخصيصه وخروجه عن العموم اذ لولا ذلك لكان اما مرتكبا منكرا او كان حكم العام منسوخا مطلقا او عن ذلك المكلف والكل باطل اما الاول فلاستلزامه اخلاله عليه السلم بانكار المنكر مع علمه به واما الثاني والثالث فلاصالة عدم النسخ ورجحان التخصيص عليه عند التعارض ثم ان ثبت ان حكمه على الواحد حكمه على الجميع كان ذلك التقرير تخصيصا للجميع وهو في الحقيقة نسخ لا تخصيص والا فالاولى ان يقتصر على خروج ذلك المكلف عن العموم دون الباقين لانه ان لم يثبت ان حكمه عليه السلم على الواحد حكم على الجميع فقط وان ثبت كان ذلك رفعا للعام والعمل به مطلقا يوجب الغاء العام المفروض بالكلية وهو غير جائز مع امكان الجمع بينهما معا ولو بحمل التخصيص على النسخ هذا اذا كان الفعل متراخيا عن العام اما اذا كان مقارنا او متاخرا بزمان لا يمكن ايقاع الفعل فيه فان قلنا باستحالة نسخ الشيء قبل وقت فعله تعين اختصاص المكلف الفاعل بالخروج عن الحكم العام قطعا والا فعلى ما مضى من القول

قال البحث السادس يجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد لانهما دليلان ولا يجوز نفيهما ولا العمل بهما ولا باحدهما ولا بالعام في جميع موارده فتعين التخصيص جمعا بين الدليلين وقد وقع كتخصيص واحل لكم بقوله عليه السلام لا تنكح المراة على عمتها ولا على خالتها وكذا اية الارث بقوله عليه السلم لا يرث الكافر المسلم والسيد المرتضى رحمه الله منع من ذلك لان خبر الواحد ليس حجة عنده فكيف يعارض القرآن وسيأتي جوابه وتوقف القاضي ومنع غيره لان العام قطعي والجواب انه متنه قطعي ودلالته ظنية وخبر الواحد بالعكس **اقول** اختلفوا في جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد فقال به الفقهاء الاربعة مطلقا ومنعه السيد المرتضى ره وجماعة مطلقا وقال عيسى بن ابان ان كان

قد خص قبل ذلك بدليل قطعي جاز والا فلا وقال الكرخي ان كان قد خص بدليل متصل جاز والا فلا وتوقف القاضي
ابو بكر لنا وجهان الاول ان عموم الكتاب وخبر الواحد دليلان متعارضان وخبر الواحد اخص ومتى كان كذلك وجب العمل بالمخصص
مطلقا وبالعام في ما عدا صورة التخصيص اما الاول فلانا نتكلم على تقديره واما الثاني فلانه لولاه لزم اما ابطال الدليلين
مطلقا او اعمالهما مطلقا او اعمال احدهما مطلقا واهمال الاخر كذلك والكل محال اما الاول فلما فيه من ابطال الدليل
الخالي عن المعارض وذلك من وجهين احدهما ان ما عدا الخاص من جزئيات العام لا معارض له لعدم تناول دليل الخاص
اياه وثانيهما ان ابطالهما معا ملزوم لابطال كل منهما فيبقى الاخر بغير معارض واما الثاني فلاستلزامه التناقض في
صورة مدلول الخاص واما الثالث فلاستلزامه ابطال الدليل الخالي عن المعارض ان كان المعمول به الخاص والملغى العام
او تقديم المرجوح على الراجح ان كان بالعكس لان دلالة الخاص على محله ارجح من دلالة العام عليه الثاني ان تخصيص خبر الواحد
للكتاب واقع فيكون جائزا اما الاول فللاجماع على تخصيص عموم قوله واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين
غير مسافحين بقوله لا تنكح المراة على عمتها ولا على خالتها وتخصيص عموم قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل
حظ الانثيين بقوله عليه السلام لا يرث الكافر المسلم واما الثاني فظ وفيه نظر فان المعلوم انما هو تخصيص العمومات
المذكورة اما كون المخصص ما ذكروا من الاخبار وكونه منقولا بطريق الاحاد فهو غير معلوم والحجة لا تتم من دونهما
اما السيد المرتضى ره فخبر الواحد ليس حجة عنده مع خلوه عن المعارض فكيف تكون حجة معارضة للقران العزيز
والجواب المنع من عدم حجيته وسياتي ذلك في باب الاخبار واحتج من سلم كونه حجة ومنع من التخصيص به مطلقا بان
عموم الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني والقطعي مرجح على الظن عند التعارض وفاقا والجواب ان عموم الكتاب مقطوع المتن
مظنون الدلالة فان ارادة الاستغراق من اللفظ الموضوع له غير قطعية واما خبر الواحد فعلى العكس فانه مظنون المتن
الا انه قطعي الدلالة فتساويا وح يجب العمل بالتخصيص جمعا بين الدليلين وفيه نظر للمنع من كون الخبر قطعي الدلالة
لاحتمال ارادة خلاف ظاهره كما يحتمل في عموم الكتاب ان قلت قد بينا فيما تقدم ان الشارع لا يخاطب بما له ظاهر و
يريد به خلاف ظاهره من غير قرينة يدل على ذلك وح يكون المراد من الخبر المخصص ظاهره قطعا قلت تعين ارادة ظاهره
موقوف على كونه صادرا عن الشارع وهو ظني والموقوف على الظني لا يكون قطعيا قال البحث السابع القياس عندنا ليس
بحجة على ما ياتي فلا يكون مخصصا نعم لو نص فيه على العلة فالاقوى عندي انه حجة وح يجوز ان يكون مخصصا كتخصيص
واحل الله البيع بالمنع من بيع الزبيب بالعنب قياسا على بيع التمر بالرطب لما نص عليه السلام في قوله اينقص اذا جف لا
دليلان وقد تعارضا فلا يجوز اسقاطهما ولا العمل باحدهما دون الاخر فتعين العمل بهما وانما يصح مع التخصيص وكذا

البحث في المفهوم مثل في سائمة الغنم زكوة مخصص لقوله في الغنم زكوة ان قلنا انه حجة والا فلا **اقول** قد اشتمل هذا البحث على
مسئلتين احدهما تخصيص الكتاب العزيز بالقياس وقد اختلف القائلون بان القياس حجة في ذلك فذهب الشافعي وابو حنيفة الى جوازه ومنع الجبائي مطلقا وفصل
آخرون وقال بعضهم ان خص العموم قبله جاز والا فلا وقال آخرون ان خص بمنفصل جاز والا فلا والمصنف لما كان
القياس المنصوص على علته حجة عنده جوز التخصيص به كتخصيص عموم قوله تعالى واحل البيع بالمنع من بيع الزبيب بالزبيب
المستفاد من القياس على المنع من بيع التمر بالرطب المنصوص على علته وهي النقصان عند الجفاف حجة الاولين ان عموم الكتاب والقياس
دليلان وقد تعارضا واحدهما وهو القياس اخص فوجب العمل به وبعموم الكتاب فيما عداه لما عرفت من استحالة اعمال
الدليلين مطلقا واهمالهما كذلك واهمال احدهما مطلقا فتعين ما قلناه وهو معنى التخصيص به واجيب بان العمل
بالقياس مشروط بفقد النص فعلى تقدير وجوده لا يكون القياس دليلا اصلا فضلا عن كونه متقدما عليه احتج المانع
بان الحكم المدلول عليه بالعموم معلوم والمدلول عليه بالقياس مظنون والمعلوم راجح على المظنون وفاقا ولان القياس فرع النص
فلو تقدم عليه لتقدم الفرع على الاصل وانه ممتنع والجواب عن الاول ما تقدم في تخصيصه بخبر الواحد وعن الثاني ان القياس
فرع النص الذي هو اصله على كل نص والعموم المعارض ليس اصلا له فلا يلزم من تقديمه عليه تقديم الفرع على الاصل
الثانية اختلف القائلون بكون مفهوم المخالف حجة في جواز تخصيص عموم الكتاب به فقال الاكثرون بالاولية لان فيه جمعا بين
الدليلين فكان اولى من اهمالهما او اهمال احدهما بالكلية كما تقدم وقال الآخرون لا تخصيص به لان تقديم الخاص على
العام انما كان لقوة دلالته على مدلوله وضعف دلالة العام عليه وذلك متحقق في المفهوم فان دلالة العام على جزئياته اقوى من دلالة المفهوم فانها ضعيفة
جدا فلو خصصنا العام به لقدمنا الاضعف على الاقوى وهو غير جائز ومثاله ما لو ورد نص عام على ايجاب الزكوة
في الغنم كما لو قال عليه السلام الزكوة واجبة في الغنم ثم قال عليه السلام في سائمة الغنم زكوة فان المفهوم دال على انتفاء
الزكوة عن المعلوفة والعام دال على وجوب الزكوة فيها **قال البحث السابع العام والخاص** المتعارضان ان اقترنا
كان الخاص مخصصا له لقوة دلالته ولان فيه جمعا بين الادلة وكذا ان تاخر الخاص قبل حضور وقت العمل بالعام
ان جوزنا تاخير البيان عن وقت الخطاب وان ورد بعد الوقت كان ناسخا وان تقدم بني العام على الخاص لما تقدم احتج
ابو حنيفة على ان العام ناسخ بانه متاخر مناف كما لو تاخر الخاص ولقول ابن عباس كنا ناخذ بالاحدث فالاحدث
ولان العام كالنص على الجزئيات لما كان الاصل ناسخا فكذا العام والجواب التخصيص اولى من النسخ ونحمل قول ابن
عباس على الخاص المتاخر والتنصيص على الجزئيات لا يحتمل التخصيص بخلاف العام فلا يساويه وان جهل التاريخ بني على الخاص
لما تقدم ولان الفقهاء لم يزالوا يخصصون العام بالخاص مع علمهم بالتاريخ وابو حنيفة توقف لتردده بين كونه

مخصصا او ناسخا ومنسوخا **اقول** اذا ورد عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم خبران وكانا كالمتنافيين مثل ان يقول في الخيل زكوة ويقول ايضا ليس في الذكور من الخيل زكوة فاما ان يكون تاريخهما معلوما اولا والمراد بعلم تاريخهما العلم بنسبة احدهما على الاخر بالاقتران او التقدم زمانا والاول اما ان يعلم اقترانهما او تقدم العام على الخاص او بالعكس فالاقسام اربعة الاول ان يعلم اقترانهما والحق ان الخاص مخصص لحكم العام وهو اختيار المحققين لان دلالة الخاص على مورده اقوى من دلالة العام عليه فيكون ارجح والعمل بالراجح واجب ولان العمل بالعام فيما عدا مورد الخاص واجب لخلوه عن المعارض ولان فيه جمعا بين الدليلين لان العمل بالمرجح فيكون اولى من الغاء احدهما بالكلية وقال بعضهم ان العام يكون معمولا به فيما عدا مورد الخاص لخلوه عن المعارض ويبقى التعارض بينهما في مورده وهو ضعيف لما بينا من قوة دلالة الخاص وقوة الدلالة توجب الرجحان والعمل بالراجح واجب والثاني ان يعلم تاخير الخاص فاما ان يرد قبل حضور وقت العمل بالعام او بعده فان كان الاول كان ذلك بيانا وتخصيصا للعام ويجوز وقوع ذلك عند من يجوز تاخير بيان العام عن وقت الخطاب خلافا لابي الحسين البصري وموافقيه وان كان الثاني كان ذلك نسخا وبيانا للمراد للمتكلم فيما بعد دون ما قبل لانه لو كان تخصيصا وبيانا للمراد للمتكلم فيما قبل لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو باطل اتفاقا الثالث ان يعلم تاخير العام فيبنى العام على الخاص يعني العمل بالعلم فيما عدا مورد الخاص وبالخاص في مورده وهو مذهب الشافعي وابي الحسين البصري واختاره فخر الدين والمص اولا المتقدم وقال ابو حنيفة والقاضي عبد الجبار ان العام ناسخ للخاص المتقدم واحتجا على ذلك بوجوه الاول ان العام متاخر عن الخاص فيجب كونه ناسخا كما لو كان الخاص هو المتاخر الثاني روي عن ابن عباس رح قال كنا نأخذ بالاحدث فالاحدث والعام المتاخر احدث فيجب الاخذ به فيكون ناسخا للخاص المتقدم الثالث العام في تناوله لافراده جار مجرى التنصيص على كل واحد منها بلفظه تخصيصه لا فرق بين قوله اقتلوا المشركين وبين قوله اقتلوا زيدا المشرك وخالدا المشرك وهكذا لكن التنصيص على الافراد بالحكم المنافي لحكم الفرد المتقدم عليه يكون ناسخا فكذا العام والجواب عن الاول المنع من الملازمة والقياس على تاخير الخاص باطل لثبوت الفرق وهو ان دلالة الخاص على مورده اقوى من دلالة العام عليه وذلك موجب لتقدم الخاص على العام ولان نسخ العام بالخاص المتاخر لا يوجب رفع الحكم العام بالكلية بل يبقى معمولا به في تاخير جزئيات العام بخلاف العكس فان فيه ابطالا للخاص بالكلية والمص اجاب عن ذلك بان تقدم الخاص المتاخر على العام المتقدم تخصيص وعكسه نسخ والتخصيص اولى من النسخ والحق ان كلا منهما نسخ ان كان ورد الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام لكن كون الخاص ناسخا من غير مستلزم ابطال العام بالكلية كما قلنا وعن الثاني تسليم حجيته قوله انه محمول على تاخير الخاص والمساوي والعام الذي يتعين فيه او ذكره من ان الاحدث محمول عليه اذا كان خاصا مساويا او ايهما بالعام على تقدير كون احدث اعم من العمل به في جميع موارده او بعضها فيجب حمله على الثاني عند معارضة

الخاص جمعا بين الدليلين وعن الثالث بالمنع من مساواة العام التنصيص على الجزئيات وثبوت الفرق بينهما لم فان العام قابل التخصيص اجماعا لا بيان المراد اللفظ والتنصيص على الجزئيات غير قابل له لانه تناقض الرابع ان يحمل على تأخرهما وهما بتعين العمل بالخاص في مورده والعام فيما عداه لان ذلك جمع على جميع التقادير المحتملة وهي اقترانهما وتقدم العام وعكسه سيجئ كما بيناه ولان الفقهاء لم يزالوا يخصصون العمومات بما يعارضها من الادلة الخاصة مع عدم علمهم بتواريخهما في كل عصر وذلك اجماع اما ابو حنيفة فتوقف لتردد الخاص بين كونه منسوخا وناسخا او مخصصا وقد بينا ضعف كلامه هنا هذا مع تساويهما في القوة والضعف او كون العام اضعف اما على تقدير عكسه كما لو كان العام متواترا والخاص خبر الواحد فانه مع الاقتران او كون العام متاخرا يعمل بهما كما تقدم ولو كان الخاص متاخرا كان ناسخا ونسخ المتواتر بخبر الواحد غير واقع على ما ياتي **قال الفصل الرابع** فيما ظن انه مخصص وليس كذلك وفيه مباحث الاول الجواب اذا لم يستقل بنفسه لذاته كقوله عليه السلام اينقص اذا جف او للعرف مثل لا اكل في جواب من قال كل عندي مخصص بالسؤال وان استقل فلا اشكال في المساوي والاعم في غير محل السؤال والاخص كان في الجواب تنبيه على ما في المسائل وكان السائل مجتهدا ولا يفوت المصلحة بالاجتهاد والا لم يجز واما الاعم في محل السؤال فالمحقق ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب لقيام المقتضي وهو اللفظ الموضوع له السالم عن معارضة خصوص السبب مانعا لان الصحابة عملوا بالعام ولا يخصصوه بالسبب لان اكثر الوقائع وردت على اسباب خاصة احتج الشافعي على احد قوليه بان المراد ان كان ما وقع السؤال عنه يخصص به والا لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة ان يجب بالاعم نفسه كالاخص في محل السؤال اقول المانع من البحث عن مخصصات العموم شرع في البحث عما ظن انه منها وليس كذلك واعلم ان الخطاب الواقع جوابا عن سؤال السائل اما ان يحتاج في الدلالة على معناه الى انضمامه الى السؤال او لا فالاول اما ان يكون الاحتياج مستندا الى ذاته اي يكون بحسب وضعه كذلك او الى العرف فالاول كقوله عليه السلام وقد سئل عن بيع الرطب بالتمر اينقص اذا جف فقيل نعم فقال فلا اذن فان هذا الجواب لا يستقل بالدلالة على معناه بحسب وضعه من دون انضمامه الى السؤال والثاني مثل قول القائل والله لا اكل في جواب قول قائل كل عندي فان هذا القول اعني لا اكل مستقل بالدلالة على معناه بحسب وضعه الا انه بحسب العرف صار مقيدا بالسؤال بحيث صار كانه قال والله لا اكل عندك وفي هذين القسمين يكون الجواب مخصصا بالسؤال لانه غير مفيد من دونه فيكون موجودا في كلام المجيب تقديرا واما الثالث وهو ما يكون مستقلا بالدلالة على معناه من غير احتياج الى انضمامه الى السؤال لغة وعرفا فاما ان يكون مساويا للسؤال في العموم والخصوص او يكون اخص من السؤال او اعم في غير محل السؤال او اعم في محله ولا اشكال في الثلثة الاول اما المساوي مطلقا فانه لا يقصر عن افادة حكم جزئيات المسؤول عنه بمعنى انه شامل لها ولا يتجاوز عنها اي لا يدل على حكم غيرها كما لو قيل ما على المجامع في نهار رمضان فيقول على المجامع في نهار رمضان الكفارة واما الاخص

فيشترط ان يكون فى حكم المذكور دلالة على حكم غيره كما لو قيل فى الخيل زكوة فيقول فى ذكور الخيل
زكوة وليس فى اناث الخيل زكوة فان فى ثبوت الزكوة فى الذكور تنبيه على ثبوتها فى الاناث التى هى محل النمو والزيادة وكذا
فى انتفاء الزكوة عن الاناث تنبيه على انتفائها عن الذكور وان يكون السائل من اهل الاجتهاد وان يتسع الوقت له
بحيث لا يفوت المصلحة بالاشتغال به والا لاعم فى محل السوال وهو ما يكون فى الجواب تبيينا لحكم الصورة المسئول عنها ومبينا الحكم
صورة اخرى مغاير لذلك الحكم مثل قوله عليه السلم وقد سئل عن الطهارة بماء البحر الطهور ماءه والحل ميتته فالسوال كان
مختصا لحكم الماء فى الطهارة والجواب دال على ذلك وعلى حكم اخر وهو حل ميتته فلا اشكال فيه بل يجب اجراؤه على عمومه
لان مابه صار اعم لم يكن مسئولا عنه فهو حكم مبتداء لا معارض له واما الرابع وهو ما اذا كان الجواب اعم من السوال
فى محله بان يذكر حكم جنس الصورة المسئول عنها بحيث يندرج حكم المسئول عنها فيه مثل قوله عليه السلام وقد سئل
عن بئر بضاعة خلق الماء طهورا لا ينجسه شئ الا ما غير ريحه او طعمه او لونه فان فيه خلافا فالمحققون على ان العبرة بعموم
اللفظ لا بخصوص السبب وقال المزنى وابن ثور ان خصوص السبب يكون مخصصا لعموم اللفظ به قال الجوينى وهو الذى
صح عن الشافعى واحتج الاولون بوجهين الاول ان المقتضى للعموم وهو اللفظ الموضوع له موجود والمانع منه
مفقود اذ ليس الا خصوص السبب وهو غير صالح للمانعية لامكان اجتماعه مع العموم كما لو قال اعملوا بعموم اللفظ ولا بخصوص
السبب ومع وجود المقتضى وارتفاع المانع يجب وجود المقتضى وفيه نظر فانا لا نسلم ان خصوص السبب لا يصلح للمانعية
وذلك لان ورود العام على سبب خاص يفيد ظن اختصاصه به لظهور مطابقة الجواب للسوال وذلك يمنع من ظن تناول العام
لما عدا محل السبب واجتماعه معه فى صورة التصريح غير مناف لما ذكرناه لزوال ظن المطابقة بين السوال والجواب بالتصريح
بعدمها الثانى ان اكثر العمومات وردت على اسباب خاصة فان اية السرقة نزلت فى سرقة المجن او رداء صفوان واية الظهار
نزلت فى حق سلمة بن صخر واية اللعان نزلت فى حق هلال بن امية و الاجماع من الصحابة ومن بعدهم على العمل بعمومها
عدم قصرها على اسبابها وردت عليه احتج المخالف بان المراد من ذلك الخطاب اعنى الواقع جوابا اما بيان ما وقع عنه السوال او غيره والاول
يقتضى ان لا يزاد عليه وذلك يقتضى تخصيص اللفظ بالسبب والثانى يوجب تاخير البيان عن وقت الحاجة وانه محال
والجواب المنع من الحصر لجواز كون مراده بيان ما وقع السوال عنه وبيان غيره معا واتى بلفظ عام شامل لهما وح
لا يلزم تخصيصه بالسبب ولا تاخير البيان عن وقت الحاجة وان كانت دلالته على المسئول عنه اقوى لان ارادته
من العام معلومة ولا لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وارادة غيره مظنونة قال البحث الثانى مذهب الراوى
ليس مخصصا لجواز توهمه ما ليس بدليل دليلا ولا طعن ح وذكر البعض ليس مخصصا لعدم التنافى بين ايما

اهاب دبغ فقد طهر ودباغها طهورها فظاهر العموم اولى من المفهوم لو كان حجة والعادة ليست مخصصة لان
افعال العباد ليست حجة على الشرع الا ان يعضدها الاجماع او تقريره عليه السلام عليها وكونه مخاطبا لا يقتضي خروجه
عن عموم اللفظ مثل وهو بكل شيء عليم بخلاف الامر وعلو منصبه لا يخرجه عن عموم الخطاب والعبودية والكفر لا يخرجان
المتصف بهما عن العموم الا فيما يشترط فيه الملك والاسلام ووجوب الخدمة اعم من دليل العبادة فلا يتقدم عليه
وقصد المدح والذم ليس تخصيصا اذ لا منافاة وارادة الخصوص من الخبر المحذوف من المعطوف لا يقتضي تخصيص
الخبر المذكور من المعطوف عليه بمثل لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده لعدم اقتضاء العطف التشريك
العام ولاحتمال تمامية المعطوف وليس محل النزاع والاقرب قول الحنفية لان العطف على المبتداء يقتضي الاشتراك
في الخبر للتعلق لو كان خبرا عنهما ثبت التخصيص الا كان عطف جملة على جملة اخرى وليس المتنازع ووجوب رد
الاستثناء او الصفة او الحكم الى بعض العموم لا يخصصه عند القاضي عبد الجبار مثل ان يعفون الخمس بالكلالات
لا يخصص كل جناح عليكم ان طلقتم النساء والصفة مثل يا ايها النبي اذا طلقتم النساء الى قوله لعل الله يحدث بعد ذلك
امرا يعني الرغبة في الرجعة وانما يتاتى في الرجعي والحكم وبعولتهن احق بردهن المختص بالرجعيات لا يخصص والمطلقات
يتربصن والمرتضى توقف وهو الاقرب فانه لو قال اضرب الرجال الا من افتك بالله كان حمل الرجال على الذين يصح عود
الاستثناء اليهم وهم الاحرار مجازا وحمله على العموم يقتضي المجازية في الاستثناء اذ يصير تقديره الا ان يتعدى
بعضهم بالله والكناية في الاستثناء يجب رجوعهما الى المذكور المقدم اجمع لا البعض واذا تعارض المجازان وجب
التوقف **اقول** قد اشتمل هذا البحث على مسائل الاولى مذهب الراوي لا يخص العموم ويه سواء كان صحابيا
وغيره وبه قال الشافعي خلافا للحنفية والحنابلة وعيسى بن ابان وذكروا في مثاله رواية ابي هريرة ان الاناء يغسل
من ولوغ الكلب سبعا وذهب الى اجزاء الثلث لنا ان المقتضي للعموم وهو اللفظ الموضوع له ثابت والمعارض ليس الا
مذهب الراوي وهو غير صالح للمعارضة لاحتمال استناده في مذهبه الى ما توهمه دليلا يوجب التخصيص وليس كذلك احتج
المخالف بان مخالفة الراوي غير صالح للمعارضة لظاهر العموم ان لم يكن الدليل تقتضيه كان ذلك قدحا في روايته وان كان الدليل يقتضيه وجب اتباعه فيه
والجواب المنع من كون المخالفة لا للدليل يقدح في روايته انما يكون كذلك لو لم يعتقد كونه دليلا اما على ذلك التقدير فلا
الثانية لا يخصص العام ذكر بعضه خلافا لابي ثور كما روي عنه عليه السلام انه قال ايما اهاب دبغ فقد طهر وقال
في شاة ميمونة دباغها طهورها فقال ابو ثور المراد بالعام جلد الشاة والحق خلافه لان المخصص للعام لا بد ان
ينافيه ولا منافاة بين الكل وبعضه لان الكل محتاج الى بعض ومستلزم وجوده لا بدونه وكل شيئين هذا شانهما
يمتنع ان يكون بينهما منافاة فلا يخصص به احتج المخالف بان تخصيص ذلك البعض بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداه وذلك

موجب لتخصيص العام والجواب المنع من الدلالة فان مفهوم اللقب ليس بحجة على ما تقدم ولو سلمنا حجيته
لكنها لا يكون ثابتة عند قيام المعارض لكونها في غاية الضعف فالتمسك بظاهر العموم اولى الثالثة اختلفوا
في التخصيص بالعادة والحق ان العادة اذا كانت حاصلة في زمان النبي صلى الله عليه وآله وسلم واقرهم عليها مع منافاتها
العام لها افادة التخصيص لكانت متقدما على التقدير او مقارنا لكن المخصص في الحقيقة هو تقرير النبي وان لم يكن
حاصلة في زمانه او كانت حاصلة ولم نعلمها او نعلم ولم يظن لحد هذه الاقسام على التعيين فان وقع الاجماع على
مقتضى العادة خصصت العام وفي الحقيقة يكون المخصص الاجماع لا العادة وان لم يتحقق الاجماع لم يحكم بالتخصيص
لقيام المعنى المقتضي للعموم وهو لفظه وعدم ما يدل على تخصيصه اذ العادة بمجردها ليست حجة
فان افعال العباد ليست حجة على الشرع الرابعة كون المندرج تحت اللفظ العام مخاطبا لا يقتضي خروجه
عن عموم خطابه سواء كان الخطاب خبرا او امرا او نهيا اما الخبر فكقوله تع وهو بكل شيء عليم وهو تعالى شيء ويصح ان
يكون معلوما ولا مانع من دخوله في العام فوجب القول به لوجود مقتضيه واما الامر فكما لو قال السيد لعبده سلم على كل
من تراه غدا فان ذلك يقتضي وجوب سلامه على مولاه عند رؤيته في الغد واما النهي فكما لو قال لا تخاطب غدا
احدا فانه يقتضي تحريم خطابه سيده في الغد لوجود المقتضي وهو لفظ الاستغراق وعدم المانع اذ ليس الا
كونه مخاطبا وهو غير صالح للمانعية لتحققه فيما لو صرح بدخوله وكان الخطاب مختصا به كما لو قال اذا رأيتني
غدا فسلم علي او لا تخاطبني غدا وقال فخر الدين الامر الذي جعل جزاء كقوله من دخل داري فاكرمه يشبه ان يكون
كونه امرا قرينة مخصصة وهو بعيد وقول المص بخلاف الامر ان اراد به ان الامر لا يجوز تعلق امره بفعله لانه يكون امرا
لنفسه مع جواز تعلق او نفعله لا يكون ولنفسه مع جواز تعلق خبره بفعله فهو حق وقد تقدم القول في ذلك وان اراد انه لا يندرج تحت تعلق اعم
وان كان المامور غيره اذا كان بلفظ عام كما قلناه فهو ممنوع اذ لا مانع منه مع تحقق مقتضيه الخامسة اختلفوا في
الخطاب باللفظ المتناول للنبي عليه السلام وللامة مثل قوله تع يا ايها الذين امنوا فقال المحققون انه وهو جار على
عمومه وقال شاذ انه مختص بالامة لان علو منصبه عليه السلام يوجب افراده بالذكر وهو ممنوع للاتفاق على وجوب
الحج على النبي صلى الله عليه وآله بقوله تع ولله على الناس حج البيت والعبادة بقوله تع يا ايها الناس اعبدوا ربكم والثبات
بقوله تع يا ايها الذين امنوا اذا لقيتم فئة فاثبتوا وقال الصيرفي كل خطاب لم يكن مصدرا بامر النبي صلى الله عليه وسلم
بتبليغه كالايات المذكورة فهو مندرج فيها وما ليس كذلك كقوله قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم فهو غير داخل فيهم
وهذا حسن لان مواجهة المخاطب نفسه بالخطاب قبيح على ما تقدم السادسة اختلفوا في الخطاب بالالفاظ العامة

الشاملة للاحرار والعبيد والمسلمين والكفار وضعا مثل قوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم وقوله تعالى يا بني ادم خذوا زينتكم
عند كل مسجد وغير ذلك هل يكون متناولا للعبيد والكفار الاكثرون على ذلك اما الكفار فقد تقدم البحث فيهم من
عند بيان كونهم مخاطبين بفروع الشريعة واما العبيد فلان المقتضي لاندراجهم تحت الخطاب موجود اذ التقدير شموله
الخطاب لهم والمانع منه ليس الا كونهم عبيدا وهو غير صالح للمانعية لانا نعلم عند التصريح بدخولهم فيه ولو
كان الخطاب مختصا بهم بعض العبادات المترتبة على المالكية كالزكوة مثلا لا يراد العبيد منها لعدم صلاحيته لها كما لا يراد
الاعمى من قوله تعالى قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم قيل المانع من اندراج العبيد في العموم متحقق وهو الدليل
الدال على وجوب خدمة سيده في كل وقت يستخدمه فيه وذلك يمنع من الاتيان بالعبادات في تلك الاوقات فان
خصصت وجوب خدمته بما عدا اوقات العبادات كان ذلك تخصيصا لوجوب الخدمة بدليل وجوب العبادة وليس
ليس ذلك اولى من عكسه بل العكس اولى لان دليل الخدمة اخص لاختصاصه بالرق والعموم متناول للاحرار و
العبيد والجواب ان دليل الخدمة وان كان اخص الا انه في حكم العام من حيث تناوله سائر الافعال والاوقات ودليل
العبادات وان كان اعم الا انه في حكم الخاص لاقتضائه افعالا مخصوصة كالصلوة والصوم في اوقات معينة فكان تقديمه
اولى السابعة قصد المتكلم بخطابه المدح او الذم مع كونه عاما لا يقتضي تخصيصا مثل قوله تعالى ان الابرار لفي نعيم و
ان الفجار لفي جحيم لان اللفظ موضوع للاستغراق وقصد المدح او الذم غير مناف له فوجب القول به وحجة الشافعي
على التخصيص بان اللفظ انما سيق لقصد المدح او الذم مبالغة في الحث على الفعل والزجر على الترك فيه ضعيف لعدم
المنافاة بين ذلك وبين اجراء اللفظ على ظاهره في الاستغراق الثامنة اختلفوا في ارادة الخصوص من الجزاء في العطف وعن
المعطوف هل يقتضي تخصيص الجزاء المذكور في المعطوف عليه مثل قوله عليه السلام لا يقتل مومن بكافر ولا ذو عهد
في عهده اي بكافر فالكافر الثاني اعني المحذوف مخصوص اذ المراد به الكافر الحربي فان المعاهد يقتل بمثله والكافر المذكور
اولا في المعطوف عليه اعم من كونه ذميا وحربيا فهل يقتضي ذلك تخصيصه بحيث يكون المراد منه الكافر
الحربي ام لا فذهب اصحابنا والشافعي الى عدمه واستدلوا بهذا الخبر على انه لا يقتضي للكافر الذمي من المسلم وقالت
الحنفية يقتضي التخصيص واحتجوا عليه ان حرف العطف يوجب صيرورة العطف والمعطوف عليه في حكم جملة
واحدة فالحكم على احدهما يكون حكما على الاخر والجواب المنع من اقتضاء العطف ذلك بل مقتضاه الاشتراك بينهما في
اصل الحكم دون صفته من عموم او خصوص او غير ذلك واجيب ايضا بالمنع من اضمار الجزاء المذكور في المعطوف عليه
في المعطوف لاحتمال عامرية الكلام من دونه فان قوله لا يقتل ذو عهد في عهده كلام تام والاصل عدم اضمار شيء اخر

واعترضه المصنف بان ذلك خروج عن محل النزاع اذ لا يبقى هنا خبر محذوف في المعطوف فضلا عن كونه خاصا وايضا يلزم ان لا يقتل المعاهد بمسلم ولا كافر فيكون اكمل من المسلم وانه مح ثم ان المصنف رجح قول الحنفية بان العطف على المبتدأ مقتض للاشتراك في خبره كما لو قيل زيد عالم وعمرو فالمتعلق اعني الكافر المذكور في المعطوف عليه ان كان خبرا في المعطوف ثبت المطلوب لان كونه خاصا فيه يقتضي كونه خاصا في المعطوف عليه لانه شيء واحد وان كان خبرا في المعطوف عليه خاصة والمعطوف خبر محذوف كان ذلك عطف جملة على جملة اخرى وليس الكلام فيه وفيه نظر فان العطف على المبتدأ لا يقتضي الاشتراك في الخبر لفظا بمعنى انه يقدر لفظه في المعطوف عليه فيصير الخبر جاريا مجرى قولنا لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده بكافر ولو قيل كذلك لم يوجب تخصيص الكافر الاول فكذا مع اضماره التاسعة اختلفوا في العام اذا يعقبه تقييد بما فيه ضمير من استثناء او صفة له او حكم عائد الى بعض ما تناوله اللفظ العام هل يجب ان يكون المراد بذلك العام ذلك البعض فقط او يكون جاريا على عمومه فذهب بعض الاشاعرة والقاضي عبد الجبار الى امتناع التخصيص به ومنهم من جوزه وتوقف السيد المرتضى رحمه الله وابو الحسين البصري والجويني اما الاستثناء فكما في قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره متاعا بالمعروف حقا على المحسنين وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا ان يعفون ومن المعلوم ان العفو لا يصح الا من الكاملات المالكات امورهن دون المحجور عليهن كالصغيرة والمجنونة واما التقييد بالصفة فكقوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن واحصوا العدة واتقوا الله ربكم لا تخرجوهن من بيوتهن الا ان يأتين بفاحشة مبينة وتلك حدود الله ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك امرا يعني الرغبة في الرجعة وذلك انما يأتي في الرجعيات دون البائنات واما التقييد بالحكم فكقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن ان كن يؤمن بالله واليوم الآخر وبعولتهن احق بردهن في ذلك لا يصح الا في الرجعيات خاصة والمصنف اختار الوقف لان اجراء العام على ظاهره يقتضي التجوز في الكناية وتخصيصه بما يقتضي عود الضمير اليه يقتضي التجوز فيه وليس احد المجازين اولى من الآخر فوجب التوقف وفيه نظر لمنع عدم الاولوية فان التجوز في الكناية اولى لكون دلالتها تابعة ودلالة العام على معناه اصلية متبوعة ومخالفة التابع اولى من مخالفة المتبوع ولان دلالة المظهر اقوى من دلالة المضمر ومخالفة الاضعف اولى وفي المثال المذكور في المتن وهو قوله الرجال الا من افتدى بماله نظر اذ لم يتعقب العام فيه ضمير يعود اليه يقتضي تخصيصه والمثال المطابق

لمقصود اضرب الرجال الا ان يقتلوا وأبا موالهم **قال** الفصل الخامس في المطلق والمقيد ان اختلفا فلا تقييد مثل آتوا الزكوة واعتقوا رقبة مومنة وان تماثلا واتحد السبب حمل المطلق على المقيد عملا بالدليلين وحمل التقييد على الاستحباب مجاز وان اختلف السبب يجب لامكان التخصيص على بقاء المطلق على اطلاقه واحتجاج بعض الاشعرية على التقييد لعطايا بان القرآن كالكلمة الواحدة والقياس على الشهادة ضعيف لان المراد بالوحدة عدم التناقض والتقييد والشهادة بالعدالة في كل الصور بالاجماع لا بالتقييد في الطلاق ومنع الحنفية منه بالقياس مناف لمذهبهم وقوله انه نسخ لان الاطلاق يقتضي التخيير ضعيف لان المطلق لا يدل على الافراد

اقول الكلام في المطلق والمقيد اما في ماهيتهما او في اقسامهما او في احكامهما اما الاول فقد عرفت فيما تقدم ان المطلق هو اللفظ الدال على الماهية من حيث هي هي من غير تقييد بشيء من القيود والمراد هاهنا ما هو اعم من ذلك بحيث يندرج فيه النكرة المنتشرة المثبتة اما في الامر مثل اعتق رقبة او في المصدر مثل فتحرير رقبة او في الخبر عن غير المستقبل نحو ساعتق رقبة ويرسم بانه اللفظ الدال على مدلول شايع في جنسه فاللفظ جنس وتقييد الدال يخرج المهمل وقوله على مدلول ليعم الموجود والمعدوم وقولنا شايع في جنسه يخرج اسماء الاعلام والمعارف والعمومات الاستغراقية وقال المصنف رحمه الله في النهاية وفي اخراجها به نظر فالاول زيادة على البدل وفيه نظر فان معنى كونه شايعا في جنسه وجوده في كل فرد من افراد ذلك الجنس والعام ليس كذلك اذ ليس موجودا في كل فرد من افراد الجنس بل كل فرد من افراد الجنس موجود فيه واما المقيد فقد فسر بامرين احدهما ما افاد معينا كزيد وهذا الرجل وانا وانت وثانيهما ما كان من الالفاظ الدالة على وصف مدلوله بصفة زائدة مثل ثوب مصري وهذا وان كان مطلقا من حيث صدقه على كل ثوب من الثياب المصرية الا انه مقيد بالنسبة الى المطلق الثوب فهو مطلق ومقيد باعتبارين واما الثاني فاعلم ان المطلق والمقيد اما ان يختلفا حكما او يتفقا فالاول مثل آتوا الزكوة واعتقوا رقبة مومنة ولا خلاف في انه لا يحمل المطلق على المقيد لعدم العلاقة الموجبة لذلك لغة وعرفا الا في صورة واحدة وما يجري مجراها مثل اعتق في الظهار رقبة ثم قال لا تعتق رقبة كافرة او لا تملك رقبة كافرة فان ذلك يقتضي تقييد المطلق بضد قيد المقيد مع اختلافهما حكما واما الثاني وهو ان يتفقا حكما فنقول سبب المطلق والمقيد اما ان يتحد او يتعدد اما مع التماثل او مع الاختلاف وعلى التقادير الثلثة فالخطاب الوارد اما امر او نهي فهذه اثنا عشر قسما الاول ان يتحد سببهما في الامر كقوله في الظهار اعتق رقبة ثم قال فيه اعتق رقبة مومنة فان لم يدل دليل على اتحاد الرقبة المعتقة وجب عليه عتق رقبتين لما عرفت من ان تكرار الامر يقتضي تكرار المامور به وان دل دليل على اتحاد الرقبة حمل المطلق على المقيد اجماعا لان فيه جمعا بين الدليلين

وامتثالا للامرين جميعا اذ المطلق جزء من المقيد والاتيان بالكل مستلزم للاتيان بالجزء ولو لم يات بالمقيد لم يكن
ممتثلا للامرين ولا عاملا بالدليلين بل كان تاركا لاحدهما وذلك موجب لبقائه في عهدة التكليف فاعترض بان حكم المطلق
المطلق يمكن المكلف من خروجه عن العهدة بالاتيان باى فرد شاء من افراد الحقيقة والمقيد يمنع من ذلك فتضاد حكماهما واجيب بقول
ليس العدول عن مقتضى المطلق من العمل بظاهر المقيد اولى من حمل المطلق على مقتضاه وحمل المقيد على الاستحباب واجيب بان حمل
لفظ الامر بالمقيد على الاستحباب مجاز وهو خلاف الاصل وحمل المطلق على المقيد ليس مجازا وايضا الواتى بالمقيد قبل الامر به كان ممتثلا
للامر المطلق على انا نمنع من اقتضاء المطلق التخيير فانه غير دال على الافراد اصلا فضلا عن التخيير فيها الثاني ان يتحد سببهما
في النهي مثل لا تعتق في الظهار مكاتبا لا تعتق في الظهار مكاتبا كافرا ولا خلاف في العمل بدليلهما الثالث ان يتحد سببهما
مختلفا مثل قوله تعالى في كفارة الظهار والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة مؤمنة وقوله تعالى في كفارة
القتل خطاء ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة وقد اختلف الناس في ذلك فقال الشافعي يحمل المطلق على المقيد
فحمل بعض اصحابه كلامه هذا على اطلاقه واخرون على ما اذا كان هناك علة موجبة للالحاق واصحاب ابي حنيفة منعوا
ذلك مطلقا والحق انه لا يقتضي تقييد مطلقا ان لم يقل ان القياس حجة والا ففيما لم يتحقق علة الالحاق فيه لنا لو دل
التقييد في احدى الصورتين على التقييد في الاخرى لكان اما بالمطابقة او التضمن او الالتزام والتالي باقسامه باطل فكذا
المقدم اما الملازمة فظاهرة وكذلك انتفاء دلالتي المطابقة والتضمن واما دلالة الالتزام فلانها مشروطة باللزوم الذهني
وهو مفقود هنا فان التقييد بالايمان في كفارة القتل غير ملزوم للتقييد به في كفارة الظهار ذهنا ولا خارجا فان الشارع
لو نص على بقاء المطلق على اطلاقه كما لو قال اعتق في الظهار اى رقبة شئت ولا تعتق في القتل الا رقبة مؤمنة
لم يكن احد الكلامين مناقضا للاخر احتج المخالف بان القرآن المجيد كالكلمة الواحدة واذا ثبت التقييد في احد الحكمين
دون الاخر تحقق الاختلاف المنافي للوحدة ولان الشهادة لما قيدت بالعدالة في الطلاق واطلقت في باقي الصور
حمل المطلق على المقيد اتفاقا في غيرها والجواب ان اردتم بوحدة القرآن عدم مناقضة بعضه بعضا فهو مسلم و
ليس الاطلاق في احدى الصورتين والتقييد في الاخرى متناقضاً وان اردتم اتحاده في كل شيء فهو باطل فان فيه عاما
وخاصا ومجملا ومبينا وظاهرا ومؤولا الى غير ذلك من الامور المتقابلة واما تقييد الشهادة بالعدالة في غير الطلاق
فليس من باب حمل المطلق على المقيد بل الاجماع على اعتبار العدالة فيهما مطلقا اما الحنفية فانهم منعوا من
تقييد المطلق بالقياس على المقيد لان ذلك نسخ فان مقتضى المطلق تخيير المكلف بالاتيان باى فرد شاء من افراده وتقييده يمنع ذلك
ونسخ النص بالقياس غير جائز ولان التقييد زيادة على النص نسخ فلا يثبت بالقياس والجواب المنع من كونه نسخا

فان النسخ عبارة عن رفع الحكم الثابت بالخطاب السابق وليس ذلك بمتحقق هنا لان الامر المطلق ليس
فيه دلالة على التخيير بين الافراد اذ لا دلالة للمطلق على افراده وتقييد المطلق لا يزيد على تخصيص العام وهو جائز
عندهم بالقياس فمنعهم من حمل المطلق على المقيد بالقياس نقض لمذهبهم وايضا فانهم اعتبروا في العتق سلامة الرقبة
من كثير من العيوب وليس لهم على ذلك دليل من كتاب ولا سنة ولا اجماع فيكون ذلك مستفادا من القياس فان
كان نسخا بطل قولهم بان النسخ لا يكون بالقياس وان لم يكن نسخا بطل قولهم بان رفع الحكم المطلق بالقياس
يكون نسخا وقد عرفت مما ذكر حكم الاقسام الثلثة الباقية وهي تعدد السبب مختلفا في النهي وتعدده متماثلا
في الامر والنهي ولهذا لم يتعرض لها المص واشتهاها ظاهرة اقول المقصد الخامس في المجمل والمبين وفيه فصول الاول المجمل وفيه مباحث
الاول الاجمال قد يكون في اللفظ اما حال استعماله في موضوعه كالمشترك المحتمل لمعانيه والمتواطي المحتمل لكل فرد من
جزئياته عند الامر باحدهما مثل واتوا حقه يوم حصاده او حال استعماله في بعض موضوعه كالعام المخصص
بالمجمل وبمثل واحل لكم ما وراء ذلكم حيث قيد بالاحصان المجهول مثل واحلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى
عليكم ومثل اقتلوا المشركين ثم يقول الرسول عليه السلام المراد به البعض او حال كونه مستعملا لا في موضوعه
ولا في بعضه كالاسماء الشرعية والمجازية وقد يكون في الفعل اذ الوقوع لا يدل على الوجه اقول لما فرغ
من بحث عن عوارض الادلة باعتبار مدلولها من العموم والخصوص والاطلاق والتقييد شرع في البحث عن عوارضهما
باعتبار دلالتهما من الاجمال والبيان وغيرهما ولما كان للدلول متقدما على الدلالة لكونها نسبة بينه وبين
الدليل كان العارض اللاحق للدليل باعتبار المدلول متقدما على العارض اللاحق له باعتبار الدلالة ولهذا قدم المص
البحث عن الاول وعقبه بالبحث عن الثاني اذا عرفت هذا فنقول الاجمال لغة الجمع يقال اجمل الحساب اذا جمعه ورفع تفاصيله
وفي الاصطلاح عبارة عن كونه اللفظ بحيث يفهم منه معنى مع احتمال ارادة غيره به احتمالا متساويا على ما عرفت في
اوائل الكتاب وقال بعض الاشاعرة المجمل هو اللفظ الذي لا يفهم منه عند الاطلاق شيء وهو منقوض طردا اعني
بالمهمل وبقولنا ممتنع ومستحيل بمعنى فان المفهوم منه ليس شيئا وعكسا بمثل قوله واتوا حقه يوم حصاده وهو
الاجمال قد يكون في الفعل والاول اما ان يكون حال استعمال اللفظ في موضوعه كاللفظ المشترك عند من يمنع حمله
على جميع معانيه يكون متقابلة كالقرء للحيض والطهر والمتواطي المحتمل لكل واحد من افراده عند الامر باحدهما
على التعين مثل قوله تع واتوا حقه يوم حصاده فانه قبل بيان مقداره مجمل اذ نسبته الى كل واحد من النسبة الى غيره
او حال استعماله في بعض موضوعه كالعام المخصص بالمجمل مثل قوله تع واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم

محصنين غير مسافحين فتقييد الحل بالاحصان وهو غير معلوم تح وكقوله احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى
عليكم فالمستثنى مجهول قبل التلاوة وهو مستلزم لجهالة الباقى هذا الاستثناء مثل قوله اقتلوا المشركين ثم
يقول الرسول عليه السلام المراد بالبعض لم يبينه فانه قد يكون مجملا فالمثال الاول مجمل باعتبار تخصيص العام بالمجهول
والثانى مجمل باعتبار تخصيصه للاستثناء المجهول وهما تخصيص بالمتصل والثالث باعتبار تخصيصه
بقول الرسول صلى الله عليه وآله وهو تخصيص بالمنفصل من السنة او حال استعماله فى غير موضوعه وجزء موضوعه
كالاسماء الشرعية والمجازية فالاول مثل قول الله تع اقيموا الصلوة ولله على الناس حج البيت فان المراد بهما الصلوة
والحج الافعال المخصوصة المغايرة لموضوع اللفظ والجزئية لغة وهى قبل بيانهما غير معلوم فتحقق الاجمال هذا اذا علم
النقل عن الموضوع اللغوى الى غيره ولم يعلم ذلك الغير اما لو لم يحصل النقل فانه لا يكون مجملا لوجوب حمله على موضوعه
الاصلى والثانى كما لو دل دليل على عدم ارادة حقيقة اللفظ منه والمجازات متعددة ولا اولوية لاحدها فانه يتحقق الاجمال
وقد يكون الاجمال فى الفعل كما لو صلى عليه السلام ولم يعلم على اى وجه اوقع الصلوة من وجوب
وندب فانه يكون مجملا محتاجا الى البيان الا ان يقترن بتلك الصلوة ما يدل على الوجه كما لو صلى باذان واقامة
فانه قرينة الوجوب **قال** البحث الثانى المجمل جائز فى الحكمة وواقع كالآيات المتقدمة احتج المخالف بان القصد
الافهام والا لزم العبث فان ذكر معه البيان طال بغير فائدة والا لزم التكليف بالمحال والجواب المنع من الملازمة
الاولى وانما كان المطلوب الافهام التفصيلى والمنع من الثانية لجواز اقتران التطويل بمصلحة خفية وظهرها هى الاستعداد للامتثال قبل البيان
فيحصل الثواب **اقول** اتفق المحققون على جواز وقوع المجمل فى كلام الله تع ومنعه شذ لنا ان المصلحة
قد يكون متعلقة بالتعبير عن الشئ اجمالا دون التفصيل فيقع تحصيلا لتلك المصلحة ولانه واقع فيكون جائزا
اما الاول فكما فى الآيات المتقدمة من ذكرها من قوله تع واتوا حقه يوم حصاده وما بعدها واما الثانى فظاهر احتج
المانع بانه لو خاطب الله تع بالمجمل لكان اما ان لا يقصد الافهام فيكون عبثا وهو قبيح تعالى الله عنه او يقصد الافهام فاما ان ينضم اليه البيان
او لا فان كان الاول لزم التطويل بغير فائدة ولان التنصيص على المعنى اسهل وادخل فى باب الفصاحة من المجمل
المتعقب بما يدل على المراد منه وان كان الثانى لزم تكليف ما لا يطاق اذ فهم المعنى المراد من اللفظ الذى لا يدل
عليه محال غير مقدور والجواب ان مراده بالافهام المقصود بالكلام ان كان التفصيلى لم يلزم العبث على تقدير
انتفائه فانه لا يلزم من انتفاء قصد انتفاء التفصيلى انتفاء قصد الافهام مطلقا انتفاء القصد مطلقا حتى يلزم العبث وهو مراد المص بقوله
والمنع من الملازمة الاولى ان كان المطلوب الافهام التفصيلى وان كان الامر المراد الافهام مطلقا او الاجمال

لم يلزم تكليف ما لا يطاق على تقدير تجريده عن البيان ولا التطويل بغير فائدة على تقدير اقترانه بقرينة لاحتمال استعمال
التطويل المذكور على فائدة خفية يعلمها الله تعالى ولا تهتدي عقولنا الى ادراكها او على فائدة ظاهرة وهي
استعداد المكلف للامتثال عند المخاطبة بالمجمل واجتهاده في طلب البيان الموجب لحصول الثواب واليه اشارة
المص بقوله والمنع من الملازمة الثانية **قال** البحث الثالث التحليل والتحريم المضافان الى الاعيان ليس مجملا لسبق
الفهم الى تحريم الاكل في حرمت عليكم الميتة والدم والوطي في حرمت عليكم امهاتكم احتج الكرخي بان متعلقهما
غير مقدور فلا بد من اضمار ولا اختصاص والجواب المنع من عدم الاختصاص **اقول** قد اشتمل هذا البحث على ذكر ما شاع
ظن انها مجملة وليست كذلك فمنها التحليل والتحريم المضافان الى الاعيان مثل قوله تع انا احللنا لك ازواجك وقوله اليوم
احل لكم الطيبات وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم احلت لكم بهيمة الانعام وقوله تع حرمت عليكم الميتة والدم
وحرمت عليكم امهاتكم وذهب محققو المعتزلة والاشاعرة الى انها ليست مجملة خلافا لابي عبد الله البصري
وابي الحسن الكرخي لنا انه يسبق الى الفهم حل الاكل وتحريمه من قوله احلت لكم بهيمة الانعام وحرمت عليكم الميتة
وحل الوطي وتحريمه في قولنا انا احللنا لك ازواجك وحرمت عليكم امهاتكم ومبادرة المعنى الى الفهم عند اطلاق
اللفظ دليل على كونه حقيقة فيه على ما تقدم وان كان مجازا بحسب الوضع اللغوي لكنه بالنظر الى العرف الطاري
حقيقة فيه سلمنا لكنه مجاز راجح على غيره من المجازات وقد تعذر حمل اللفظ على حقيقته فتعين حمله عليه على التقدير
احتج المخالف بان الاعيان غير مقدورة فلا يتعلق التحليل والتحريم بها لانهما من عوارض افعال المكلفين فلا بد
من اضمار ما يصح تعلقهما به من الافعال لئلا يلغو الخطاب فاما ان يضمر جميع ما يمكن اضماره فيهما او بعضها
والاول باطل لان الاصل عدم الاضمار الموجب لتكثيره بما يرفع الضرورة فتعين الثاني وليس اضمار بعض معين منها
اولى من غيره فيجب اضمار بعض غير معين فيتحقق الاجمال والجواب المنع من الاحتياج الى الاضمار فانه انما يتحقق
اذا لم يكن اللفظ ظاهرا بحسب العرف في الفعل المقصود غالبا من تلك العين وليس كذلك فان كل واحد ممارس
الالفاظ العربية بادر الى فهمه عند قول القائل احللت لكم الذكي وحرمت عليكم الميتة تحليل الاكل وتحريمه وسلمنا
لكن لا نسلم بطلان اضمار الجميع وكونه موجبا لزيادة الاضمار المخالف للاصل معارض بما ان اضمار البعض مفض
الى الاجمال الموجب لتعطيل اللفظ ولان العمل به موجب لتعين البراءة والخروج عن العهدة سلمنا لكن لا نم عدم اولوية
اضمار بعض معين فان اضمار المنفعة المقصودة من العين غالبا كالاستمتاع من النساء والاكل من البهيمة اولى
لكونه مفهوما عند اطلاق اللفظ دون غيره مما يمكن اضماره **قال** وآية المسح ليست مجملة لان الباء اذا كانت للتبعيض

ثبت التواطي ولا وجب الاستيعاب احتجت الحنفية باحتمال الجميع والبعض فثبت الاجمال وقد تقدم جوابه
اقول المحققون على انه لا اجمال في اية المسح وهي قوله تعم وامسحوا برؤسكم وخالف في ذلك بعض الحنفية
لنا ان الباء اما ان يكون مفيدة للتبعيض كما هو مذهب الشافعية او للالصاق كما ذهب اليه اكثر الادباء وعلى
التقديرين فلا اجمال اما على التقدير الاول فلان البعض صادق على كل واحد من الابعاض بالتواطي فالامر به يوجب
تخيير المكلف في مسح اي بعض شاء منه لان المامور به كلي وهو موجود في كل واحد منها فلا اجمال واما على التقدير
الثاني فلانه يجب مسح الجميع وهو مذهب مالك والقاضي عبد الجبار وابن جني لان الباء دخلت على الممسوح وهو
الراس وهو اسم للعضو بتمامه لا لبعضه فيجب مسح الكل فلا اجمال ايضا وقال اخرون ان الصيغة المذكورة حقيقة في القدر
المشترك بينهما اي بين مسح الجميع والبعض لاستعمالها فيهما اما في الكل فبالاتفاق واما في البعض فكما يقال مسحت براس اليتيم وان كان قد مسح بعضه
والاشتراك والمجاز خلاف الاصل فتعين كونه حقيقة في القدر المشترك بينهما وح لا يتحقق الاجمال ويتخير المكلف فيهما احتجت الحنفية
بانه يحتمل ان يكون المراد مسح جميع الراس او مسح بعضه ولا اولوية لاحدهما فكان مجملا والجواب المنع من عدم الاولوية فان الباء ان كان للتبعيض فحملها على
ارادة مسح البعض اولى عملا بظاهر اللفظ ولانه متيقن الارادة لكونه لازما للمسح الكامل وان لم يكن للتبعيض كان حملها على ارادة الجميع
اولى كما بينا ولانه به يحصل تيقن البراءة والامتثال قال ولا اجمال في الفعل المنفي اذا قرن بحرف لا كنفي الحقيقة المشكك لنفي جميع الصفات نفيا لصحة
المشاركة في العموم ودلالة اللفظ هنا واتفقت لا يلزم انتفاء دلالة الالتزام من اللفظ بعد استقرار الدلالة صار كالعام فاذا خص
المواد وهي الذات بقي الباقي مندرجا تحت الارادة احتج ابو عبد الله البصري بان الفعل موجود فلا بد من مضمر يتوجه
النفي اليه ولا تخصيص لبعض المضمرات دون بعض والجواب قد بينا الاولوية اقول اكثر الناس على انه
لا اجمال في اللفظ الدال على نفي الفعل مثل لا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا عمل الا بالنية ولا صيام لمن لم يبيت
الصيام من الليل ونحوها خلافا لابي عبد الله البصري لان اللفظ ان كان له مسمى شرعي كالصلوة والصيام حمل
ظاهرا على نفي مسماه عند انتفاء الامور المذكورة كالقراءة في الصلوة وتبييت النية في الصيام وهو يقتضي كونها
اجزاء من تلك الافعال المنفية او شرائط لها وان لم يكن له مسمى شرعي مثل لا عمل الا بنية حمل على نفي الصحة لان
نفي الذات غير مقصود لتحققها فلا بد من اضمار حكم او صفة له ليضاف النفي اليه حذرا من تعطيل اللفظ
واضمار الصحة اولى لان نفيها اقرب الى نفي الذات من نفي باقي الصفات لمشاركة الصحة الحقيقة في ان نفي كل
منهما ملزوم لنفي جميع الصفات ونفي غيرها كالفضيلة والكمالية ليس كذلك فكان ابعد من نفي الحقيقة وحمل اللفظ
على ما هو اقرب الى موضوعه اولى من حمله على الابعد عنه وفاقا ولان اللفظ دال على نفي الذات والدال على

نفى الذات دال على نفى جميع الصفات لاستحالة بقاء الصفات عند عدم الذات وح يكون قوله لا عمل الا
بنية مثلا دالا على نفى الذات ونفى الصحة ونفى الكمال ترك العمل به فى نفى الذات لتحققها فوجب ان يبقى
معمولا به فى الباقى لا يقال اللفظ ليس دالا على نفى الصفات بالمطابقة بل بالالتزام وهى تابعة للدلالة المطابقية على
دلالة اللفظ على نفى الذات واذا انتفت وجب انتفاء دلالة الالتزام لاستحالة بقاء التابع عند ارتفاع متبوعه لانا
نقول ان اللفظ بعد استقرار الدلالة وتحقق الوضع يصير بالنسبة الى معانيه الالتزامية والمطابقة كالعام بالنسبة
الى افراده فاذا قام الدليل على انتفاء ارادة المعنى المطابقى بقى معمولا به فى المعانى الالتزامية لعدم المعارض المخالف احتج
بان الصلوة والعمل مثلا موجودان فامتنع صرف النفى اليهما او وجب صرفه الى حكم من احكامهما وليس بعض الاحكام
اولى من البعض الاخر واما ان يحمل اللفظ على الجميع فيلزم منه زيادة الاضمار من غير ضرورة وهو خلاف الاصل فتعين
اضمار بعض غير معين وهو معنى الاجمال والجواب المنع من وجودهما لان المسمى شرعى كالصلوة والصيام عند عدم قرأة الفاتحة
وتبييت النية لا نفس الماهية فيصدق ان حقيقة على التقدير منتفية وما ليس له مسمى شرعيا كالعمل المتحقق فلا نم انه
لا اولوية لبعض ما يمكن اضماره على البعض الاخر فان اضمار اعم الاحكام ان قدير النفى للنهى عن الفعل كالصحة مثلا اولى لكونهما اشبه بالحقيقة
من الوجه الذى ذكرناه فيحمل لفظ الحقيقة عليهما مجازا واعلم انه قد يرد النفى للنهى عن الفعل المنفى مثل قوله
تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال فى الحج وقد يكون لنفى وجوبه كقوله صلى الله عليه السلم لا هجرة بعد الفتح قال
ولا اجمال فى اية السرقة اذ القطع حقيقة فى الابانة واليد فى العضو من المنكب اقول ذهب السيد المرتضى واتباعه
الى ان اية السرقة وهى قوله تع والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما مجملة لان لفظ اليد يطلق عليها
من اصول الاصابع ومن الكوع ومن المرفق ومن المنكب والاصل فى الاطلاق الحقيقة فيكون مشتركا بينهما
والاشتراك ملزوم للاجمال عند التجرد عما يعين المراد وقال اخرون انها مجملة فى القطع ايضا لانه يصدق
على الابانة كما يقال قطعت الغصن وعلى الشق كما يقال قطعت يدى عند برى القلم ويريد الجرح والاصل فى
الاطلاق الحقيقة والجواب المنع من الاشتراك وقد بينا ان مجرد الاستعمال لا يدل على الحقيقة ولفظ اليد
موضوع لما الى المنكب وصدقه على الابعاض المذكورة انما هو على سبيل المجاز من باب تسمية الجزء باسم الكل
وهو اولى من الاشتراك على ما تقدم والقطع حقيقة فى الابانة والتجوز فى قوله قطعت يدى عند برى
القلم انما هو فى لفظ اليد لان المراد منها ذلك البعض المبان لا فى الابانة لانها متحققة قال وفى قوله
عليه السلم رفع عن امتى الخطاء والنسيان لان المفهوم نفى المواخذة اقول اكثر الاصوليين على انه

على انه لا اجمال فى قوله عليه السلام رفع عن امتى الخطاء والنسيان خلافا لابى الحسين وابى عبد الله البصريين

حيث زعما انه مجمل لان الخطاء والنسيان غير مرفوعين عن الامة وكلام الرسول صدق فلا بد من اضمار ما يستقيم معه

الكلام فاما ان يضمر جميع الاحكام وهو باطل لمخالفة الاضمار الاصل فيقتصر منه على ما يندفع به الضرورة وهو

البعض لان الاجماع دال على ثبوت بعض الاحكام وهو لزوم ضمان المتلفات وقضاء العبادات او ذلك البعض الواقع

اضمارا اما ان يكون معينا وهو باطل لعدم دلالة اللفظ عليه او غير معين وهو عين الاجمال والجواب لا نسلم عدم

دلالة اللفظ على بعض معين فانه ظاهر فى عدم المواخذة بعرف اهل اللغة قبل ورود الشرع فان كل عاقل

عارف باللغة يبادر الى ذهنه فهم رفع المواخذة عند قول السيد لعبده رفعت عنك الخطاء والنسيان فى التسبيح

الفلاني وايضا فيه نظر لمنع وجوب الاضمار اذ المراد الاية جميع المسلمين والخطاء والنسيان مرتفعات عنهم

ولا ينافي ذلك وقوعهما من بعض الامة وقول المص ولان قوله عليه السلام معطوف على ما تقدم وهو قوله

لا اجمال فى اية السرقة قال ولا اجمال فى الامر بالعدد المنكر للخروج عن العهدة باقل مراتبه وهو الثلاثة وقال

السيد المرتضى ان اراد الحاكم بالاجمال هنا عدم قصر اللفظ على الثلاثة فهو حق وان اراد عدم تناوله الثلاثة

فهو خطأ اقول ذهب بعض الناس الى تحقق الاجمال فى العدد المنكر مثل قوله اعطه دراهم واعتق عبيدا

لانه كما يصدق على الثلاثة يصدق على ما زاد عليها من المراتب وهو خطاء لان اللفظ دال على الثلاثة قطعا اذ

هو موضوع للقدر المشترك بين جميع المراتب وهو مطلق الجمع والثلاثة لازمة لذلك المشترك

فهي متيقنة الارادة بخلاف ما عداها من المراتب وح لا اجمال وقال السيد المرتضى ان اراد الحاكم بالاجمال فى

ذلك عدم قصر اللفظ على الثلاثة اى عدم اختصاص هذه المرتبة بهذه الصيغة فهو حق لمشاركة غيرها من

مراتب الجمع اياها فى صدقها وان اراد عدم تناوله الثلاثة فهو خطأ لما بينا قال الفصل الثانى فى المبين و

فيه مباحث الاول البيان قد يكون بالقول وهو ظاهر والفعل كما بين عليه السلم الحج والصلوة ويعلم كونه

بيانا اما بالضرورة من قصده او بقوله هذا بيان وشبهه مثل صلوا وخذوا وبالنظر كما لو ذكر مجملا وقت الحاجة

وفعل ما يصلح ولم يبين فانه يكون بيانا والا لتأخر البيان عن وقت الحاجة والترك بيانا لو ترك فى الثانية بغير فوت

نفى وجوبه او يسكت عن بيان الحادثة فيعلم انتفاء الحكم او يبين شيئا وفعلا تناوله وامته خطابه فيدل

على تخصيصه ان كان قبل فعله او نسخه عنه ان كان بعد فعله ومن قال ان الفعل يطول فلا يقع بيانا حال لان

القول قد يكون اطول اقول لما فرغ من ذكر المجمل واقسامه واحكامه شرع فى ذكر المبين واعلم ان البيان

لغة ماخوذ من البين وهو الفرقة بين الشيئين يقال بين تبيينا وبيانا كما يقال كلم تكليما وكلاما واما في الاصطلاح فقال فخر الدين هو الذى دل على المراد بالخطاب لا يستقل بنفسه في الدلالة على المراد وينبغى التقييد بقوله من حيث هو كذلك اى المراد بذلك الخطاب والا لانتقض طردا بما لو خاطب بلفظ مشترك ثم قصد احد معانيه ثم خاطب هو او غيره بلفظ موضوع لذلك المعنى المراد خاصة كما لو قال رايت ذهبا بعد قوله رايت عينا فاضلا به الذهب فانه ليس بيانا مع صدق الحد عليه لولا الزيادة وينبغى تقييد قوله لا يستقل بنفسه بقوله بالنسبة الى المخاطب والا انتقض عكسا بالترجمة لمن خوطب بلغة لا يعرفها فانها بيان مع استقلال الخطاب بالدلالة بالنسبة الى العارف بتلك اللغة وايضا ينتقض عكسا ببيان المراد من العام المخصوص كما لو قال اقتلوا المشركين ثم قال المراد من عدا اهل الذمة فانه بيان مع كذب الحد عليه لاستقلال العام بالدلالة على المراد وهو من عدا اهل الذمة فان البيان انما دل على عدم ارادة اهل الذمة ويمكن ان يجاب عن هذا بان المراد بالدلالة دلالة المطابقة ودلالة العام على البعض المقصود انما هي بالتضمن وينتقض في عكسه ايضا ببيان وجوه افعال الرسول عليه السلام فانه بيان مع انه ليس دالا على المراد بخطاب لا يستقل بنفسه والاجود ان يقال البيان ما دل على تعيين امر مبهم من امرين او امور محتملة الارادة من قول او فعل من حيث هو كذلك اذا تقرر هذا فاعلم ان البيان نسبة بين المبين والمبين والمبين يقع على المبين بنفسه وعلى ما ورد عليه بيانه كالعام اذا ورد عليه المخصص والمطلق اذا ورد عليه المقيد والمجمل اذا ورد عليه ما يفيد تعيين المراد منه واما المبين فقد يكون مبينا للاحكام الشرعية وقد يكون لغيرها والمقصود هنا انما هو الاول فهو قد يكون قولا كما لو قال المراد من القرء في العدة الاطهار والمراد من المشركين في قوله اقتلوا المشركين اهل الحرب وقد يكون فعلا اما بان يكون دلالة على البيان بالمواضعة كالكتابة وعقد الاصابع وقد وقع البيان به كما كان النبى صلى الله عليه واله يكتب بالاحكام الى عماله وبلا مواضعة كالاشارة مثل قوله عليه السلام الشهر هكذا وهكذا وهكذا او اشار باصابعه وكما بين عليه السلام الصلوة والحج بفعله وقد يكون تركا كما لو ركع عليه السلام في الثانية بغير قنوت فانه يدل على انتفاء وجوبه قبل الركوع او يسكت عن بيان الحادثة فنعلم انتفاء الحكم الشرعى فيها او يترك مدلول ظاهر الامر المتناول له ولامته فيعلم انه مخصوص وان حكم العام مختص بامته دونه ولو كان تركه بعد ان فعله مرة او مرارا على انه منسوخ عنه ثم ان ثبت مساواة امته له فيه كان منسوخا منهم ايضا ثم العلم بكون الفعل بيانا قد يكون ضروريا كما لو امر بفعل ثم اتى به مقترنا بما افاد العلم الضرورى بكونه بيانا للمامور به وقد يكون بالدليل اللفظى كما لو قال عليه السلام

هذا بيان للمجمل وشبهه كما بين عليه السلام الصلوة والحج والوضوء بقوله عليه السلام صلوا كما رايتموني اصلي وقوله خذوا عني مناسككم وقوله عليه السلام هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به وقد يكون بالدليل العقلي كما لو امر بفعل مضيق بلفظ مجمل وفعل عليه السلام فعلا صالحا لبيانه ولم يبين بالقول ان ذلك بيان فانه يعلم بيانا بدليل العقل وهو انه لو لم يكن ذلك الفعل بيانا لزم عدم البيان عند الحاجة اليه والتالي بط والا لزم تكليف ما لا يطاق فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة اذ المقدر عدم وجود ما يصلح ان يكون بيانا سوى الفعل المذكور واعلم ان بعض الناس ذهب الى ان الفعل لا يكون بيانا وهو بط لما بينا من بيانه عليه السلام الصلوة والحج والوضوء بالفعل ولانه قد يكون اولى من القول احتج المخالف بان الفعل قد يطول فيفضي الى تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو بط والجواب ان القول ايضا قد يكون اطول ان البيان اذا كان ممكنا بكل منهما وكان احدهما اطول بحيث يوجب تاخير البيان عن وقت الحاجة والاخر ليس كذلك وجب اطراح البيان الاول قولا كان او فعلا وتعين البيان بالثاني وان تسلم امكان البيان بهما مع الطول المفضي الى تاخير البيان عن وقت الحاجة جاز منهما والهاء في قوله المص وبعلم كونه عائدة الى الفعل والهاء في قوله بيانه عائدة الى النبي صلى الله عليه وآله وقوله او بالنظر عطف على قوله بالضرورة قوله وبالترك معطوف على قوله وبالفعل **قال البحث الثاني** الفعل والقول ان اتفقا فالاول بيان والثاني تاكيد وان تنافيا كما لو طاف طوافين وامر بواحد قال ابو الحسين المتقدم بيان وقيل القول لانه بيان بذاته ولانه جمع بين الدليلين اذ الفعل يحمل على انه من خواصه **اقول** القول والفعل اذا صلح كل واحد منهما للبيان خطاب متقدم فليهما محتاج الى البيان فاما ان يكون بيانا الحق او هما ان توافقا بان يكون مدلولهما واحدا فالسابق منهما بيان والاخر تاكيد له لان الكشف وزوال اللبس قد حصل بالاول فلم يبق للثاني فائدة الا التاكيد فان علم تاريخهما بعين نسبة احدهما الى الاخر بالتقدم والتاخر فالبيان هو الاول والثاني موكد له وان جهل علم في الجملة ان احدهما بيان والثاني موكد له هذا اذا كان متساويين في قوة الكشف والايضاح اما لو تفاوتا فيه لم يصلح الاضعف لتاكيد الاقوى فان علم تقدم الاقوى كان الاضعف مؤكدا وكذا ان جهل اذ يمكن تقدم الاقوى وتاخر الاضعف والا لزم تاكيد الاقوى بالاضعف وهكذا قيل نظرا الى منع عدم تاكيد الاقوى بالاضعف فان من المعلوم ان الظن الحاصل بشهادة الشاهدين يتاكد بانضمام الثالث اليهما ويترجح بسببه على شاهدين غيرهما عند التعارض سلمنا لكن لا نسلم ان التاكيد ليس بالاوحد بل بالمجموع منهما فانه اشد كشفا وايضاحا من احدهما والحاصل ان الاقوى من الاخر وان تنافيا ظاهرا كما روى عنه عليه السلام انه قال من قرن الحج والعمرة فليطف لهما طوافا واحدا مع ما روى عنه عليه السلام انه قرن بينهما وطاف لهما طوافين وسعى سعيين فان تقدم احدهما على الاخر كان المتقدم بيانا عند ابي الحسين فان كان القول كان الطواف الثاني غير واجب وان كان الفعل كان واجبا وقال صاحب الاحكام ان كان القول متقدما فالطواف الثاني غير واجب وفعل النبي صلى الله

عليه واله يجب حمله على الندب والا لزم نسخ ما دل عليه القول والجمع بين الدليلين اولى من نسخ احدهما
وفعله الطواف بعده يكون تاكيدا للقول وان كان الفعل متقدما فهو وان دل على وجوب الطواف الثانى الا ان القول
يدل على عدم وجوبه والقول باهمال دلالة القول ممتنع فلم يبق الا ان يكون ناسخا لوجوب الطواف الثانى فى حقه
دون امته وان نحمل قوله على وجوب الاول دون الثانى فى حق امته دونه واما ان جهل المتقدم منهما فالاولى تقدير
تقدم القول وجعله بيانا لكونه مستقلا فى الدلالة بنفسه بخلاف الفعل المفتقر الى اقتران ما يدل على كونه
بيانا له ولانه على تقدير تقدم القول يمكن حمل الفعل على ندبية الطواف الثانى ولو تقدر تقدم الفعل لزم تعطيل
دلالة القول وكونه ناسخا لحكم الفعل او ان يكون الفعل بيانا لوجوب الطواف فى حقه عليه السلم دون امته والقول
دليل على عدم وجوبه فى حق امته دونه والاجمال والنسخ خلاف الاصل والاقتران بين النبى صلى الله عليه وسلم
وبين امته فى وجوب الطواف الثانى مرجوح بالنسبة الى الاشتراك اذ هو الغالب فى الاحكام وقال آخرون يكون القول
بيانا سواء كان متقدما او متاخرا لان بيانه بنفسه بخلاف الفعل المحتاج فى كونه بيانا الى قرينة حالية او مقالية
ولان فيه جمعا بين الدليلين لاحتمال كون فعله عليه السلم من خواصه ولو جهل التاريخ قال ابو الحسين يكون البيان
القول كما ذكرناه ولان فرض تاخر القول مفض الى كونه ناسخا او معطلا بخلاف عكسه لجواز كونه من خواصه فلا
نسخ ولا تعطيل فيه ويمكن ان يقال ان ما ذكرتموه من المثال غير مطابق اذ ليس القول واردا على مجمل ليكون بيانا له
بل هو حكم مبتداء وفعله عليه السلم لا ينافى قوله الا بتقدير ان يقال فليطف لها طوافا واحدا لا ازيد او يخص
وقت التكليف بالخطاب لامتناع تاخير البيان عن وقت الحاجة اما على تقدير عدم هذه الزيادة او عدم حضور وقت
العمل بمدلول القول فلا منافاة اذ ايجاب طوافين لا ينافى ايجاب واحد ولا يوجب نسخا الا عند من يزعم ان الزيادة
فى العبادة نسخ **قال** البحث الثالث البيان قد يساوى المبين فى القوة والضعف وقد يكون معلوما والمبين مظنونا و
او بالعكس كما فى تخصيص المعلوم بالمظنون ولا فرق بين الواجب وغيره فى وجوب بيانهما **اقول** مساواة البيان للمبين
فى القوة والضعف او عدمها تارة يكون فى طريقهما اى دليل صدورهما عن الشارع وتارة فى دلالتهما على معناهما
اما الاول فذهب ابو الحسين والكرخى الى وجوب كون البيان معلوما اذا كان المبين معلوما ولهذا رد خبر الاوساق
وهو قوله عليه السلم ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة وهو عمل بعموم قوله عليه السلم فيما سقت السماء العشر
والمحققون على خلافه وجواز كل واحد من الاقسام الاربعة الممكنة فى ذلك اعنى كونهما معلومين ومظنونين
وكون البيان معلوما والمبين مظنونا وبالعكس كما فى تخصيص عموم الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد وقد مر ذلك

مما تقدم في باب تخصيص العموم واما الثاني فان كان المبين مجملا كفى في بيانه تعيين احد احتماليه بادنى ما
يفيد ترجيحه على الآخر ليحصل العمل بالراجح وان كان ظاهرا في احد محتملاته كالعام والمطلق توجب كون المخصص اقوى دلالة من العام على
صورة وكون المقيد اقوى دلالة على التقييد من المطلق على الاطلاق اذ لو تساويا لزم الوقف ولو كان البيان مرجوحا لزم الغاء واستعمال العمل
الراجح بل يتعين عكسه لما مر وانما الكلام في الحكم فقال قوم ان بيان الواجب واجب فان ارادوا ان بيانه على الرسول
واجب وبيان غيره من المندوب والمباح والمكروه ليس واجبا عليه وان كان مجملا فهو باطل فان بيان المجمل واجب مطلقا سواء
تضمن فعلا واجبا او غيره من الاحكام والا لزم تكليف ما لا يطاق وفيه نظر للمنع من اللزوم المذكور فان ما عدا الواجب فعله او تركه
من المباح والمندوب والمكروه ليس فيه تكليف على ما تقدم فلا يلزم من عدم بيانه تكليف ما لا يطاق وقال شيخنا
طاب ثراه بان المندوب والمكروه وان لم يكونا من التكليف الا ان احدهما مطلوب الفعل والآخر مطلوب الترك
فيجب فيهما البيان لان طلب الفعل والترك يستدعي الفهم ولان الخطاب بهما وبالمباح لا بد فيه من البيان تحصيلا
للغرض من الخطاب هو الافهام وفيه نظر للمنع من وجوب البيان فيهما فانه نفس النزاع واستدعاء الطلب
الفهم ممنوع سلمنا لكنه يستدعي فهم الطلب لا فهم المطلوب سلمنا لكن الفهم حاصل على سبيل الاجمال من دون البيان
وهو كاف وكذلك الغرض من الخطاب انما هو الافهام مطلقا لا التفصيلي قال البحث الرابع الاجماع على انه لا يجوز تاخير البيان
عن وقت الحاجة الا عند من يجوز التكليف بالمحال ومنع ابو الحسين البصري من تاخيره الى وقت الحاجة في كل خطاب
له ظاهر يراد منه غيره مثل العام المخصوص والمجاز والنسخ وتعيين النكرة واكتفى بالاجمالي وجوزه في مثل المتواطئة
والمشتركة وجوز الاشاعرة التاخير في الجميع الى وقت الحاجة وجمهور المعتزلة على المنع في الجميع الا النسخ احتج
ابو الحسين بان ارادة ما يعلم من الخطاب خلافه مع عدم الاشعار اغراء بالجهل فيكون قبيحا احتجت الاشاعرة
بقوله تعالى فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه وبانه امر بذبح بقرة معينة بقوله انها بقرة صفراء انها بقرة
لا ذلول ولم يبينها وقت الخطاب وبالاسئلة ويقول ابن الزبعرى لما نزل انكم وما تعبدون لاخصمن محمدا اوليس عبدت
الملائكة والمسيح وبانه يجوز تخصيصه المبيت قبل الفعل اجماعا وذلك يقتضي الشك في المراد بالخطاب مع عدم
تقديم البيان والجواب عن الاول انما يلزم الاغراء لو لم ينقرن بالفعل بجواز التخصيص كما في المتشابه وعن الثاني انه
يقتضي تاخير البيان عن وقت الحاجة وكذا الثالث وعن الرابع انه جهل من السائل فان ما لا يتناول العقلاء حقيقة
وعن الخامس ان التكليف مشروط بالسلامة وهو ثابت عند كل عاقل ونحن مكلفون باعتقاد عموم التكليف
قبل الموت بشرط السلامة اقول اتفق الاصوليون على انه لا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة الا الذين جوزوا

تكليف ما لا يطاق واما تأخيره عن وقت الخطاب فقد اختلفوا فيه فجوّزه جماعة من الاشاعرة والحنفية مطلقا ومنعه
آخرون كابي اسحاق المروزي والصيرفي مطلقا وفصّل آخرون فقال السيد المرتضى ره وابو الحسين الكرخي يجوز تأخير بيان
المجمل خاصة وقال اكثر المعتزلة كالجبائيين والقاضي عبد الجبار يجوز تأخير بيان النسخ دون غيره وقال ابو الحسين البصري يجوز تأخير
بيان ما ليس له ظاهر كالمجمل اما بان يكون اللفظ مشتركا بين معان متعددة او متواطئا بان يكون موضوعا لمعنى يشترك فيه كثيرون على السواء واما
ما له ظاهر قد استعمل في خلاف ظاهره كالعام المخصوص والمطلق المراد منه المقيد والمنسوخ اعني الحكم الذي يتعقبه ما ينسخه فالحقيقة
المراد بها المجاز والمنكر المراد منه المعين فلا يجوز تأخير بيانه مطلقا لا عن وقت الحاجة ولا عن وقت الخطاب نعم
يجوز تأخير بيانه التفصيلي ويكتفي فيه بالبيان الاجمالي الى وقت الحاجة كما لو قال هذا العام مخصوص وهذا المطلق مقيد و
هذا الحكم سينسخ والمراد من هذه الالفاظ مجازه دون حقيقته او المراد بالمنكر معين فان له ثلث دعاوى احدها امتناع تأخير
البيان فيما له ظاهر عن وقت الخطاب وثانيها الاكتفاء فيه بالبيان الاجمالي الى وقت الحاجة وثالثها جواز تأخير البيان فيما لا ظاهر له
كالمشترك والمتواطي والمص ره اقتصر على ذكر حجته على الدعوى الاولى وتقريرها ان يقال لو خاطب الشارع بما له ظاهر وهو
غير مراد دون القرينة لزم احد الامور الثلثة وهي اما خروج الخطاب عن كونه خطابا او الاغراء بالجهل او تكليف ما لا يطاق
واللازم باقسامه باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه ان لم يقصد بها الافهام اصلا لزم الاول اذ الخطاب الكلام
المقصود به الافهام فما لم يقصد به الافهام لا يكون خطابا وان قصد به افهام ظاهره مع عدم ارادة لزم الثاني
لانه يوجب اعتقاد المكلف ارادة الشارع ذلك الظاهر وهو جهل وان قصد به افهام خلاف ظاهره لزم الثالث فان فهم
غير موضوع اللفظ وما يتبعه من غير قرينة يدل عليه محال غير مقدور فالتكليف به تكليف بما لا يطاق واما بطلان
اللازم باقسامه فظ واما الدعوى الثانية فظاهرة فان المفسدة وهي الاغراء بالجهل يرتفع بالبيان الاجمالي كارتفاعها
بالتفصيلي واما الثالثة فلامكان تعلق الغرض بالخطاب اجمالا لاشتماله على مصلحة لا يوجد في غيره والمفسدة فهي
الاغراء بالجهل وانما يتحقق لو لم يتقرر في العقل منتفية عنه واجاب المص عن الاول بالمنع الاغراء بالجهل
وانما يتحقق الجهل لو لم يتقرر في العقل جواز ارادة خلاف ظاهر الخطاب مع تحقق ذلك وهو الواقع فلا اغراء كما في
المتشابهات مثل يد الله فوق ايديهم فثم وجه الله تجري باعيننا وفيه نظر فان الدليل العقلي الدال على امتناع كونه
تع جسما قائما فهو يمنع من اعتقاد مدلول ظواهر الآيات المذكورة بخلاف ما نحن فيه فانه ليس عند المكلف دليل
عقلي ولا نقلي يمنع من ارادة ظاهر اللفظ ويوجب العدول عنه الى غيره وجواز ارادة خلاف الظاهر لا ينافي اعتقاد ارادة الظاهر نعم لو ذلك الاعتقاد
ظنا لخلوه عن الجزم احتجت الاشاعرة على جواز تأخير البيان مطلقا اي فيما له ظاهر وما لا ظاهر له بان ذلك واقع كقوله

اما الثانى فقط واما الاول فمن وجوه الاول قوله تعالى فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه ولفظ ثم
موضوعة للتراخى على ما تقدم ومعنى قرأناه انزلناه وهو صريح فى تاخير البيان للجميع وفيه نظر فان هذه الآية انما يدل
على تاخير البيان عن الانزال والمتابعة فى التلاوة وذلك لا يدل على تاخيره عن الخطاب فان التلاوة وتلقين القرآن
ليس خطابا لانه قد لا يقصد به الافهام الثانى انه تعالى امر بنى اسرائيل بذبح بقرة معينة غير منكرة
لم يعينها لهم الا بعد سؤالهم البيان اما امره تعالى بذلك فلقوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة واما كونها
معينة فلقوله تعالى انها بقرة صفراء لا فارض ولا بكر انها بقرة لا ذلول تثير الارض ولا تسقى الحرث مسلمة
لا شية فيها وهذه الكنايات عائدة الى ما امروا بذبحه ولانهم سألوا تعيينها لقوله تعالى قالوا ادع لنا ربك يبين لنا
ما هى وما لونها ولو كانت منكرة لما احتاجوا الى ذلك لخروجهم عن العهدة بذبح اى بقرة كانت واما انه لم يعينها
لهم الا بعد السؤال المكرر فظاهر وهذا يختص بجواز تاخير بيان تعيين النكرة الثالث لما نزل قوله تعالى انكم
وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال ابن الزبعرى لاخصمن محمدا قد عبدت الملائكة والمسيح فهؤلاء
حصب جهنم فتاخر بيان ذلك الى ان نزل قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون وهذا يدل
على جواز تاخير بيان تخصيص العام فى الخبر الرابع الاجماع واقع على جواز امر الله تعالى المكلفين بالافعال مع جواز موت
كل واحد منهم قبل الفعل وذلك يوجب الشك فى المراد بالخطاب وعلى تقدير وقوع ذلك الجائز يكون تخصيصا لم يتقدم
بيانه والجواب عن الاول والثانى ان ظاهرهما يقتضى تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو باطل اجماعا فلا بد من التاويل
والعدول عن الظاهر فيهما فنقول ان الاول فالمراد بالبيان هنا الاظهار والاشتهار وهو على وفق اللغة كما يقال
بان لنا الكواكب لفلان اذا ظهر وكذا بان سور المدينة وهو اولى من حمل البيان على بيان المجمل والعام والمقيد
لان الهاء فى قوله ثم ان علينا بيانه عائدة الى مجموع القرآن ومن المعلوم ان مجموع القرآن ليس محتاجا الى البيان بالمعنى الثانى فلو حمل اللفظ
عليه لزم عود الضمير فى قوله بيانه الى البعض وهو خلاف الظاهر فتعين حمله على ما قلناه وايضا فان البيان فى الآية
مضاف الى القرآن والبيان بالمعنى الثانى انما هو بيان للمراد من القرآن لا له واما البيان بالمعنى الاول فهو مضاف الى القرآن
لا الى معناه والمراد منه فكان اولى وفى الثانية المنع من امرهم بذبح بقرة معينة بل المامور به ذبح بقرة منكرة
عملا بظاهر الآية ولانهم لو كانوا بالمامورين بذبح بقرة معينة لما استحقوا بالسؤال والبحث عن التعيين
التوبيخ والتعنيف بل كان استحقاقهم المدح والثناء احرى وح لا يحتاج الى بيان الامكان لامتثال بذبح اية
بقرة شاء واو سواهم البيان واما الغلطهم حيث حملوا لفظ النكرة على المعينة او ليمتحنوا فى الاخبار بالمغيبات لانهم ون

كانوا مكلفين بذبح اى بقرة شاؤوا والا لما سالوا انهم لا يذبحون الا بقرة معينة او انه تعالى كلفهم بذبح بقرة معينة
بعد سؤالهم كما روى عن ابن عباس انهم لو ذبحوا اية بقرة ارادوا لاجزأتهم لكنهم شددوا
على انفسهم فشدد الله عليهم وعن الثالث انا لا نسلم ان فيه تخصيصا للعام المذكور لما عرفت من ان لفظة ما لا يتناول
العقلاء وح لا يكون الملائكة والمسيح داخلين فيما يعبدون ولان خطاب العرب وليسوا عابدين للملائكة والمسيح وانما
كانوا يعبدون الاصنام والاوثان فابن الزبعرى غلط وقال ما قال لسوء فهمه وعدم تفطنه لذلك وعن الرابع ان
التكليف مشروط بسلامة المكلف وهذا القدر معلوم لكل عاقل ونحن مكلفون باعتقاد عموم التكليف
بشرط بقاء المكلف وسلامته مما يزيل التكليف كالجنون وما اشبهه واحتج المعتزلة على امتناع تاخير البيان مطلقا بان المقصود
من الخطاب الافهام على ما عرفت وهو غير متحقق في المجمل لحصول التردد بين معانيه والجواب المنع من عدم الافهام فان
المكلف يفهم منه انه مكلف باحد الامرين او الامور فيحصل الثواب على العزم على الامتثال عند حضور وقت الفعل
المامور به وتحقق بيانه واعترض المصطاب ثراه على ذلك بان النزاع فيما يكون صيغة الامر مشتركة كما في صورة المامور
وفيه نظر فان للمانع ان يمنع ذلك فكيف لا والامثلة المنقولة عن الاصوليين مصرحة بان النزاع انما هو في الاجمال في المامور به
لا في الامر وكذا تحجبهم سلمنا لكن على ذلك التقدير يفهم المكلف انه يجوز ان يكون مامورا باحد الامرين فيعزم على الامتثال
ويحصل الثواب **قال** تنبيه جوز السيد المرتضى تاخير التبليغ الى وقت الحاجة لامكان اقتضاء المصلحة ذلك والامر بالتبليغ لا يقتضي الفور
ولا العموم لانصرافه لامكان المنزل الى القران عرفا **اقول** ذهب السيد المرتضى الى جواز تاخير تبليغ النبي صلعم بعض ما اوحى الله تعالى اليه
من الاحكام الى وقت الحاجة وهو اختيار المحققين ومنعه منه قوم احتج السيد المرتضى ره بان تاخير التبليغ الى
وقت الحاجة ربما تضمن مصلحة لا تحصل في تقديمه فيجب التاخير تحصيلا لتلك المصلحة وقد يتساوى التقديم والتاخير
في المصلحة فلا يتعين احدهما وح لا يكون تقديم التبليغ منفيا على الاطلاق وهو المدعى احتج المانعون بقوله تعالى يا ايها
الرسول بلغ ما انزل اليك والامر للفور والجواب المنع من فورية الاقتضاء بالامر الفوري وقد تقدم سلمنا لكن المراد بالمنزل
انما هو القران عرفا وهو لا يعم الاحكام المدعى وجوب تبليغها سلمنا لكن ذلك انما يتناول ما انزل الله عليه
من الاحكام قبل وقت الامر بالتبليغ ولا يتناول ما سينزل اليه فيما بعد لان اللفظ انزل ماض فلا يتناول الحال و
الاستقبال **قال** تنبيه يجوز ان يسمع الله تعالى المكلف العام من غير اسماع المخصص ويكون مكلفا له بطلب المخصص
فان وجده عمل به والا عمل بظاهر العموم لانهم سمعوا اقتلوا المشركين ولم يسمعوا سنوا بهم سنة اهل الكتاب
الا بعد حين ولجواز اسماع العام المخصص بالعقل وان افتقر الى نظر احتج ابو هذيل وابو علي بان فيه اغراء بالجهل.

ومنعا عن العمل بالعموم الا بعد البحث عن المخصص فى اقطار الارض والجواب الاغراء مع ظن التخصيص وعدم
التيقن بالعموم وظن الاستغراق كاف فى الاحتجاج والعمل بالعموم فعلى هذا لا يجوز العمل بالعام قبل البحث
عن المخصص اجماعا **اقول** القائلون بامتناع تاخير البيان عن وقت الخطاب اختلفوا فى جواز اسماع الله تعالى المكلف العام
دون اسماعه الدليل المخصص فيكون مكلفا له بطلب ذلك الدليل المخصص فان وجد عمل بمقتضاه والا عمل بظاهر العموم
مع اتفاقهم على الجواز اذا كان الدليل عقليا فذهب ابو هاشم والنظام وابو الحسين البصرى الى الجواز ومنعه ابو على
الجبائى وابو الهذيل العلاف واختار المص طاب ثراه الاول واحتج عليه بوجهين الاول ان ذلك واقع فيكون جائزا
اما الاول فلان الصحابة سمعوا قوله تعالى اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وذلك عام يتناول المجوس لشمول المشركين لهم ولم يسمعوا
مخصص ذلك العام وهو قوله سنوا بهم سنة اهل الكتاب الا بعد مدة طويلة واختلفوا فى حكمهم حتى اخبر عمر بما رواه عبد الرحمن
واما الثانى فلانه يجوز اسماع العام المخصوص بدليل العقل وان كان مفتقرا الى النظر ومتى كان كذلك جاز اسماع العام المخصوص بدليل السمع لان
العلة فى الجواز هناك انما هو تمكن المكلف من معرفة المراد من الخطاب العام وهى بعينها متحققة فى صورة النزاع فيثبت الحكم
احتج ابو على وابو الهذيل بوجهين الاول ان ذلك يوجب الاغراء بالجهل ومتى كان كذلك كان ممتنعا من الشارع اما الاول فلان اسماع المكلف
العام من دون سماعه المخصص يوجب اعتقاده ارادة الاستغراق منه وذلك جهل لان الواقع خلافه واما الثانى
فلان الاغراء بالجهل قبيح والله تعالى منزه عنه الثانى لو جاز ذلك لما جاز للمجتهد العمل بشىء من العمومات الا بعد طوافه
فى اقطار الارضين وسؤاله هل للعام مخصص ام لا وبطلان التالى ظاهر وهو يوجب بطلان المقدم
والملازمة ظاهرة واجيب عن الاول بالمنع من ايجابه الاغراء بالجهل كيف والمخصص مظنون التحقق باعتبار كون
اكثر العمومات الشرعية مخصصا والعموم غير متيقن الارادة من اللفظ الموضوع له وعن الثانى المنع من الملازمة اعنى
توقف العمل بالعام على طواف اقطار الارضين للتفحص عن المخصص وانما يلزم ذلك ان لو لم يتحقق ظن الاستغراق
عند البحث عن المخصص الذى لا يجد معه المكلف مخصصا او عدم الظن به اما مع تحققه وهو الواقع فلا ورود
لان عدم الظفر بالمخصص مع البحث عنه يوجب انتفاء ظن التخصيص وينضم الى ذلك كون العام حقيقة فى الاستغراق
فيحصل ظن انتفاء التخصيص والعمل بالظن واجب فعلى هذا اى على تقدير جواز اسماع المكلف العام المخصوص من
دون مخصصه لا يجوز العمل بالعام الا بعد البحث عن المخصص اجماعا **قال** البحث الخامس كل من يريد الله
تعالى افهامه بالخطاب وجب بيانه له اما لان يعمل به كالعام للصلوة او لا لذلك كالعالم المكلف بمعرفة احكام
الحيض وشبهه ومن لا يريد افهامه لا يجب عليه بيانه له ثم قد يراد منه العمل كالعامى فانه يراد منه التكليف

بما يفتيه المفتي **اقول** لما ذكر ان البيان واجب في الجملة اما عند الخطاب او الحاجة على ما مر من الخلاف اشار
الى بيان من يجب البيان له واعلم ان كل من اراد الله تعالى افهامه الخطاب المحتاج الى البيان وجب عليه ان يبينه له
ومن لا يريد افهامه لا يجب عليه بيانه له اما الاول فانه لو لم يبينه له لزم التكليف بالمحال اذ فهم ما لا يفهم الا
بالبيان من دونه محال واما الثاني فظ فانه لا تعلق له بالخطاب ثم ان الذي اراد الله تعالى منه فهم خطابه قد يراد
منه فعل ما تضمنه الخطاب ان تضمن فعلا كالعالم في الصلوة فانه مكلف بفعلها وقد لا يراد منه ذلك
كالعالم في مسائل الحيض وما يشبهه من الامور التي لا تعرض الا للنساء كالاستحاضة والنفاس والارضاع
واما الذي لا يريد منه فهم خطابه فقد لا يراد منه فعل ما تضمنه الخطاب كالعالم بالنسبة الى مسائل الحيض وما
جرى مجراها وكالنساء بالنسبة الى ما يختص بالرجال وقد يراد منه فعله كالعامي بالنسبة الى العبادات وكالنساء
في مسائل الحيض فان المراد منهم العمل بما يفتيهم المفتي به وليسوا مكلفين بسماع الايات الالهية والاخبار
النبوية المتضمنة لتلك الاحكام فضلا عن معرفة وجوه دلالتها **قال** الفصل الثالث في الظاهر والماول
وقد مضى تعريفهما ومن التاويل قريب وبعيد فمن البعيد تاويل الحنفية قوله عليه السلام لابن غيلان
وقد اسلم على عشر امسك اربعا وفارق سائرهن بابتداء النكاح او امساك المقدمات لقرب عهده بالاسلام
وابعد منه في قوله صلى الله عليه واله لفيروز الديلمي عند الاسلام على الاختين امسك ايتهما شئت وفارق
الاخرى بالمتقدم فانه اقتضى التخيير من غير تفصيل ومنه فاطعام ستين مسكينا باضمار التساوي في دفع الحاجة
بين ستين يوما وبين واحد ستين يوما لامكان قصد فضل الجماعة وحصول مستجاب الدعوة فيهم وليس ببعيد
حمل اية الزكوة على بيان المصرف لان سياق الاية للرد على لمزهم في المعطين ورضاهم ان اخذوا وسخطهم ان منعوا
اقول قد مر في صدر الكتاب تقسيم اللفظ باعتبار احتمال غير ما فهم منه وعدمه الى النص والظ والمجمل والماول
وعلم منه تعريف كل واحد منها اذ التقسيم مفيد التعريف بل قد يكون مفيد التحديد التام وذلك عندما يكون
المقسوم جنسا قريبا للاقسام والمقسم فصولا لها فاذا لا حاجة الى اعادة تعريف الظاهر والماول ولما كان الرجحان قابلا
للشدة والضعف بحيث يكون تارة مانعا من النقيض واخرى دون ذلك وانقسم اللفظ بذلك الاعتبار الى النص و
الظاهر كان مقابله وهو المرجوحية كذلك فلهذا كان من التاويل ما هو قريب وما هو بعيد وينبغي ان يعلم انه
لا يصار الى التاويل الا اذا تعذر حمل اللفظ على ظاهره لدليل راجح عليه فح يتعين التاويل ولا بد ان يكون اللفظ
محتملا لما صرف اليه وان كان بعيدا او لا بد وان يكون الماول ذا فطنة وعلم بمدلولات الالفاظ بحيث يعرف تفاوتها

البحث في الظاهر والماول

في احتمال اراده تماما منها فمن التاويلات البعيدة تاويل اصحاب ابي حنيفة قوله عليه السلام لابن غيلان فنقل
غيلان بن سلمة الثقفي وقد اسلم على عشر امسك وفارق سائرهن
وقد اولوه بثلاثة تاويلات الاول حمل لفظ الامساك على ابتداء النكاح فمعنى
قوله امسك اربعا انكح اربعا منهن ومعنى قوله وفارق سائرهن اي لا تتزوجهن
الثاني انه يحتمل ان يكون النكاح واقعا في ابتداء الاسلام قبل حصر عدد النساء في اربع فكان ذلك صحيحا الا ان نكاح
الكفار لا يبطل منه الا ما كان مخالفا للشرع الاسلامي حال وقوعه الثالث انه يحتمل انه امر الزوج باختيار اوائل النساء
وهذه التاويلات بعيدة لانه ما اقترن باللفظ من القرائن تمنع من حمله عليها اما الاول فلان المتبادر الى الفهم من لفظ
الامساك انما هو الاستدامة دون التجديد ولان الرسول عليه السلام فوض الامساك والمفارقة الى الزوج وهما غير واقعين
باختياره عندهم لوقوع الفراق بنفس اسلامه وتوقف ابتداء النكاح على رضا الزوجات ولانه امر الزوج بامساك اربع
من العشر ومفارقة الباقي والامر اما للوجوب او للندب على ما مر وحصر التزويج في العشر ليس واجبا ولا مندوبا وان
كان النكاح في الجملة مندوبا بل يجوز نكاح غيرهن والمفارقة ليست من فعل الزوج حتى يكون مامورا بها والثاني ايضا ضعيف
لان الحصر كان في ابتداء الاسلام اذ لو لم يكن ثابتا في ابتدائه لما انجل المسلمون باجمعهم من الزيادة على الاربع عادة ولو
كان ذلك واقعا لنقل ولما لم ينقل علم ثبوته في ابتداء الاسلام
والثالث ضعيف ايضا لان الذي اسلم لم يكن عارفا بالاحكام الثابتة في الاسلام بحيث يعرف وجوب اختيار السابقات
لقرب عهده بالاسلام ولما روي من ان واحدا اسلم على خمس فقال له النبي صلى الله عليه وآله وسلم امسك منهن اربعا
وفارق واحدة قال المامور فتعمدت الى اقدمهن عندي ففارقتها ومنها تاويل قوله عليه السلام لفيروز الديلمي وقد اسلم على
الاختين امسك ايتهما شئت بالتاويلات الثلاثة المتقدمة لما تقدم من بيان ضعفها وهذا ابعد من الاول لانه هنا
صرح بتخييره حيث امره بامساك من تعلقت مشيته بها منهما من غير تفصيل بخلاف الاول ومنها تاويل اصحاب ابي حنيفة
قوله تعالى فاطعام ستين مسكينا ان المراد منه اطعام طعام ستين مسكينا لا اعيانهم لان المقصود انما هو دفع الحاجة ولا فرق في ذلك بين دفع حاجة ستين
مسكينا يوما واحدا وبين دفع حاجة مسكين واحد ستين يوما وهو ضعيف اما اولا فلانه لا حاجة الى هذا
الاضمار المخالف للاصل من غير ضرورة وما ذكروه من المقصود وان سلم فليس مقصودا وحده بل هو وفضل الاجتماع
واغتنام بركتهم وحصول استجابة الدعوة فيهم فانه قل ان يخلوا هذا العدد المذكور من المسلمين من ولي من
اولياء الله تعالى يحصل به البركة ويكون دعاءه مستجابا وحصول ذلك في الواحد نادر وليس من التاويلات البعيدة

في عصمة الانبياء

حمل على أن آية الزكوة وهي قوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الآية على بيان المصرف دون تملك كل صنف
من الاصناف الثمانية المتصدق بها انما هو بيان مصارف الصدقات وشروط الاستحقاق ورفع الحرج عن صنف من اصناف المذكورة
لا انه مع الحرج عن الكل وح يجوز ان يعطى الى واحد من الاصناف واستبعد الشافعي ما ذهب اليه تم اضافة الصدقات اليهم بلام التمليك وبواو التشريك عطف
البعض على البعض وكون الآية لبيان المصرف وشروط الاستحقاق في الاتيان ما قلنا لجواز كونه مقصودا وكون الاستحقاق بصفة التشريك
مقصودا بغيره وهو اولى لموافقته ظاهر الآية هنا والعطف في التصريح الى الحصر ابطال لذلك فلا يجوز وهو ضعيف لان في سياق الآية دليل على
ما قالوه وهو قوله تعالى ومنهم من يلمزك في الصدقات الآية ويقولون ان محمدا صلى الله عليه وآله وسلم يعطي الصدقات
من احب فان اعطاهم كثيرا رضوا وان اعطاهم قليلا او منعهم سخطوا فرد الله تعالى عليهم بقوله ولو انهم رضوا ما آتيهم الله ورسوله و
قالوا حسبنا الله سيؤتينا الله من فضله ورسوله انا الى الله راغبون واشار الى محمد صلى الله عليه وآله يعطيها اهلها
ومستحقها ومن حصلت فيه شرائط الاستحقاق وعين ذلك بقوله انما الصدقات الآية واجراء اللفظ على ظاهره و
انما يتعين عند عدم المعارض من القرائن وغيرها وقد بينا القرينة الصارفة عن الظاهر الى ما قلناه على ان لقائل ان يمنع كون
اللام مستعملة في الحقيقة في التمليك لانها مستعملة في غيره كالاستحقاق والاشتراك والمجاز خلاف الاصل فتعين كونها للقدر المشترك
بينها وهو مطلق الاختصاص وقوله منافاة بين ما قلناه وبين كون الآية لبيان المصرف باطل لان ما قاله
يقتضي التشريك ولا كذلك لو قلنا انها لبيان المصرف **قال** المقصد السادس في الافعال وفيه مباحث الاول ذهبت الامامية
الى امتناع صدور الذنب عن الانبياء سواء كان الذنب صغيرا او كبيرا ولا فرق بين العمد والنسيان لا قبل النبوة ولا بعدها
والا لوجب اتباعهم لعموم الامر بالاتباع مع الجهل بكونه معصية ولا ارتفع الامان عن اخبارهم فينتفي فائدة البعثة و
الانقياد الى طاعتهم مع العلم بسقوط محلهم وهو نقض الغرض واتفق العقلاء على امتناع وقوع الكفر عنهم الا الفضيلية
حيث جوزوا الذنب وكل ذنب عندهم كفر واجوز بعض الجمهور صدور الخطاء في الاعتقاد الذي لا يوجب كفرا كما يحكم
بعدم بقاء الاعراض مثلا واما ما يتعلق بالتبليغ فقد اجمعوا على عصمتهم فيه وما يتعلق بالفتوى كذلك الا الخطاء سهوا
فقد جوزه بعضهم والحشوية جوزوا الكبائر منهم عمدا وانه وقع وابو بكر جوزه عقلا ومنعه سمعا والجبائي منع من الصغيرة
والكبيرة الا على سبيل التاويل وبعضهم منع من العمد والتاويل وجوز سهوا الا انهم لقوة عقولهم مطالبون بالتحفظ
من ذلك فاكثر المعتزلة منعوا من الكبيرة وجوز الصغيرة سهوا وخطاء وعمدا وتاويلا الا المنفر والحق ما ذكرناه اولا
اقول لما توقف كون بعض افعال الرسول عليه السلام من مبادي الاحكام الشرعية على عصمته عليه السلام بحث عما هو اعم من
من ذلك وهو مطلق افعال الانبياء عليهم السلام واعلم ان الامامية ذهبوا الى عصمة كل نبي من كل ذنب صغيرا كان او كبيرا

عمداً كان او سهواً او خطاءً في التاويل قبل النبوة وبعدها لانه لو جاز عليهم شيء من ذلك لوجب اتباعهم فيه مع جميل المكلف
بكونه معصية لعموم الامر الوارد بالاتباع مثل قوله تعـ فاتبعوه ان كنتم تحبون الله فاتبعوني والتالي بط والا لزم
وجوب الحرام ولان النبي صلى الله عليه وآله وسلم لو لم يكن معصوماً لجاز اخباره بالكذب وح ينتفي الوثوق باخباره وهو
ملزوم لانتفاء فائدة البعثة والغرض منها تعريف المكلفين ما لم يستقل عقولهم بادراكه من القبيح والحسن و
الوجوب باخبار النبي صلى الله عليه وآله وسلم بذلك بحيث يثقوا بحجيته على فعل الواجب واجتناب المحرم فلو جوزت الامة الكذب
في اخباره بحيث يجوز كون ما اخبر بحسنه قبيحاً وما اخبر بقبحه حسناً وما اخبر بوجوبه حراماً وبالعكس لم يتبعه احد
منهم ولم ينقادوا الى امتثال اوامره ونواهيه ولان جواز الخطاء عليهم يسقط منهم من قلوب امتهم ويوجب الاستحقار
بهم والاعراض عن متابعتهم والاقدام على مخالفتهم وذلك نقض للغرض من النبوة وانفردت الامامية بهذا التنزيه
عن جميع الفرق اما المعتزلة فلتجويزهم وقوع الصغائر منهم واما الاشاعرة فالاكثر منهم على تجويز المعصية
عليهم صغيرة كانت او كبيرة بل ولا يمتنع عقلاً ارسال من اسلم عن كفر ووافقهم بعض المعتزلة على ذلك لعدم ما
يدل على عصمتهم عن ذلك فان دليل العقل مبني على الحسن والقبح العقليين ووجوب رعاية الحكم في افعاله تعـ وهم
لا يقولون واختلف الجمهور منهم بعد النبوة وحاصل اختلافهم يرجع الى اربعة اشياء احدها ما يتعلق بالاعتقاد وقد
اتفقوا على انه لا يجوز عليهم الكفر الا الفضيلية من الخوارج فانهم قالوا بوقوع الذنب منهم وكل ذنب عندهم كفر ولما
ما يبلغ الكفر من الاعتقاد الفاسد مثل كون الاعراض باقية او غير باقية فجوزه قوم ومنعه آخرون ولكونه منفراً وثانيهما ما يتعلق بالتبليغ و
اتفقوا على امتناع التعمد لانزال او نوع ما يخبرون به من الاحكام وجوز بعضهم وقوع ذلك منهم سهواً لا عمداً وثالثها ما يتعلق به
بالفتوى والاكثر على امتناع خطائهم فيه وجوزه قوم سهواً ورابعها ما يتعلق بافعالهم فمنهم من جوز عليهم الكبائر عمداً والحشوية قالوا بوقوع
هذا الجائز والقاضي جوزه عقلاً لا سمعاً ومنع الجبائي من ارتكابهم الكبائر والصغائر عمداً وجوز منهم ذلك على سبيل الخطاء في التاويل وبعضهم منع
من ذلك عمداً او خطاءً في التاويل بل سهواً لكنهم مؤاخذون بما يقع منهم على جهة السهو وان كان موضوعاً عن امتهم لقوة معرفتهم وتمكنهم من
التحفظ واكثر المعتزلة منعوا من وقوع الكبائر وجوزوا عليهم الصغائر عمداً وسهواً وخطاءً في التاويل الا المنفر فالكذب والتطفيف وسرقة
القليل كما من يقل ومنهم من قال لم يقع منهم من ذنب صغيراً او كبيراً عمداً واما سهواً فقد يقع لكن يشترط ان يتذكروا في الحال ويعرفوا
غيرهم انه عنه والحال الاول ما تقدم والاستقصاء في ذلك مذكور في الكتب الكلامية قال البحث الثاني في انه يجب ان يعلم اذا لم
يظهر فيه قصد القربة لم يدل على حكم في حقنا الا الاحتمال الا باحتج الموجبون بقوله تعـ فليحذر الذين يخالفون عن امره لقد كان لكم في رسول الله
اسوة حسنة فاتبعوني وما آتيكم الرسول فخذوه واطيعوا الرسول زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج ولانه [illegible]

والجواب ان الامر حقيقة فى القول سلمنا الاشتراك لكن لا يدل على الفعل خصوصا مع سبق ذكر الدعاء والاسوة انما تحقق
مع علم وجه الفعل كذا الاتباع والتحرى لاتباع المراد بالقول بقرينة وما آتاكم والطاعة موافقة الامر ونفى الحرج يدل على الاباحة
لا على مطلوبهم والاحتياط انما يصح فيما علم وجهه ويلحق بذلك الافعال الطبيعية كالقيام والقعود والاكل ومما ثبت
تخصيصه عليه السلام به كالوصال والزيادة على اربع زوجات واما ما وقع بيانا فانه يتبع فيه اجماعا كالقطع للسارق
والغسل من المرفق وما عدا ذلك ما علمت صفته وجب التاسى به فان كان واجبا كنا متعبدين بايقاعه واجبا و
ان كان ندبا تعبدنا بالندب وان كان مباحا تعبدنا باعتقاد اباحته لقوله تعالى لقد كان لكم فى رسول الله
اسوة حسنة لمن كان يرجوا الله واليوم الآخر والاسوة الاتيان بالفعل للغير لانه فعله وقوله لمن كان يرجوا الله تخفيف
على الترك وللاجماع على الرجوع فى الاحكام الى افعاله عليه السلام كقبلة الصائم **أقول** افعال الرسول ع اما ان يكون
طبيعية كالاكل والشرب والقيام والقعود وما يجرى مجرى ذلك كالنوم والاستيقاظ ولا نزاع فى كونها مباحة بالنسبة
اليه والى امته ايضا او غير طبيعية فاما ان يثبت كونها من خواصه عليه السلام كوجوب الوتر والتهجد بالليل والضحى او الوصال
فى الصوم والزيادة على اربع فى النكاح الدائم وذلك لا يدل على مشاركتنا اياه فيه اجماعا بل يدل على عدم مشاركتنا
اياه فيه والا لم يكن مختصا به او لا يثبت فان عرف ان فعله بيانا لنا فهو دليل بغير خلاف والاصح انه لا يدل على
وجه الفعل بمجرده بل هو تابع للمبين فح يكون بيانا لصفة الفعل لا لوجهه كقطع يد السارق وغسل اليدين فى الوضوء
من المرفقين وان لم يعرف كونه بيانا فان علم من الرسول ع قصد بايقاعه التقرب الى الله تعالى كان دالا على الوجوب
فى حقه وحق امته عند جماعة الاصوليين كابن شريح وابن ابى هريرة وابن خيران والحنابلة وجماعة من المعتزلة وعن القفال
الشافعى انه للندب وهو المذهب الجوينى وعن مالك انه للاباحة ومنهم من قال بالوقف وهو مذهب السيد المرتضى
رحمه الله والصيرفى والغزالى وجماعة من اصحاب الشافعى والاولى انه القدر المشترك بين الوجوب والندب لان التقرب الى
الله تعالى بالفعل يرفع كونه مباحا ومحظورا ومكروها وخصوصية كل واحد من الوجوب والندب لا يعلم فقصدها
على التعيين وكذا فى حق امته وان لم يعلم قصده بالقربة وهذا هو القسم الذى ذكره المصنف ثانيا وبحث عنه
فقد اختلفوا فيه على نحو اختلافهم فيما ظهر فيه قصد القربة والاصح انه يدل على القدر المشترك بين الواجب و
المندوب والمباح وهو رفع الحرج عن الفعل لان عصمته عليه السلم تمنع من وقوع المحظور وندرة وقوع المكروه
منه والاغلبية محتمل الواجب والندب والمباح فى افعاله تقتضى اطراحه ايضا هذا فى حقه واما فى حقنا فكذلك ايضا لانه
عليه السلم وان كان قد اختص بخصايص لكن مشاركة امته اياه فى الاحكام اغلب واكثر من عدم مشاركته واندراج النادر

تحت المغالب اولى وقد احتج القائلون بالوجوب بوجوه ذكر المصنف منها ثمانية الاول قوله تع فليحذر الذين
يخالفون عن امره ولفظ الامر يطلق على الفعل كما يطلق على القول على مامر والتحذير على مخالفة فعله دليل على
وجوب موافقته وهو الاتيان بمثله الثاني قوله تع لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو
الله واليوم الآخر فله فيه عليه السلام اسوة حسنة ويلزمه بعكس النقيض انه من لم يكن له فيه اسوة حسنة
لم يكن راجيا لله واليوم الآخر وهذا توعد وزجر وذلك دليل الوجوب الثالث قوله تع فاتبعوه امر الله تع بمتابعته
هي الاتيان بمثل فعله والامر للوجوب على ما تقدم الرابع قوله تع ان كنتم تحبون الله فاتبعوني دل على ان اتباعه لازم
لمحبة الله تع الواجبة اتفاقا ولازم الواجب واجب وفيه نظر للمنع من دلالة الاية على اللزوم المدعى فان الامر باتباعه فيها
مشروط بالمحبة والشرط غير مستلزم للمشروط سلمنا لكن لا نم ان لازم الواجب واجب وان بعض لوازم الواجب قد لا يكون مطلوبا
للموجب فضلا عن كونه مطلوبا طلبا جازما الخامس قوله تع وما اتيكم الرسول فخذوه فاذا فعل فعلا فقد اتانا
به فيجب علينا اخذه وهو العمل به وذلك يفيد الوجوب كما مر السادس قوله تع واطيعوا الله واطيعوا الرسول امر
بطاعة الرسول والاتيان بمثل فعل الغير لان فعله طاعة له فيكون واجبا عملا بظاهر الامر وفيه نظر لان امتثال الامر يحصل
بطاعته في القول وان لم يتابعه في الفعل السابع قوله تع فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج
في ازواج ادعيائهم اذا قضوا منهن وطرا بين تعالى انه انما زوجه بها ليكون حكم امته مساويا لحكمه وهو المط الثامن انه
احوط لانه ان كان واجبا فقد تخلص المكلف منه بالقيام به وان لم يكن له واجبا لم يكن عليه حرج في فعله اما لو تركه
امكن ان يكون مكلفا بمثل ذلك الفعل فيلحقه الذم والحرج والجواب عن الاول المنع من كون الامر حقيقة في الفعل خاصة بل
الحق انه حقيقة في القول خاصة على ما تقدم ولو سلمنا اشتراكه بين القول والفعل لم يدل على ارادة الفعل
لعدم دلالة اللفظ المشترك على احد معانيه بعينه خصوصا مع وجود القرينة الدالة على ارادة القول وهي
سبق ذكر الدعاء في الاية وهي قوله تع لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضا قد يعلم الله الذين
يتسللون منكم لواذا فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم وعن الثاني ان
الاسوة انما يتحقق مع العلم بوجه الفعل اذ التاسي عبارة عن الاتيان بمثل فعل الغير على وجهه لا مطلقا وفعل
الرسول عليه السلام قد يكون واجبا وقد لا يكون فهو بمجرده لا يدل على الوجوب لعدم دلالة العام على الخاص وهذا
بعينه جواب عن الثالث وايضا فظاهر الامر انما هو وجوب اتباع شخصه عليه السلام وليس مرادا قطعا فلا بد من
اضمار شيء يتبع فيه وهو اما بقوله او فعله او هما معا والثالث باطل لاستلزامه زيادة الاضمار المخالف للاصل

فتعين حد بهما ويجب ان يكون هو القول ا فوقع الاجماع على وجوب اتباعه فيه بخلاف الفعل وفيه نظر
فان المتابعة انما يتحقق فى الفعل اما القول فان المتابعة فيه غير مقصودة وقوله المتابعة فى القول واجبة
بالاجماع ان اراد به الاتيان بالعمل بموافقة القول فهو مسلم لكن ذلك يسمى طاعة لا متابعة وان اراد ان يقول مثل
قوله كان ممنوعا ولم يقل به احد لكونه غير معقول لاستلزامه خطاب الانسان نفسه وهو الجواب عن الوابع وعن
وعن الخامس ان المراد بالماتى به القول دون الفعل للدلالة القرينة وهى قوله تعالى في مقابلته وما نهيكم عنه
فانتهوا عليه اذ النهى لا يكون الا بالقول وايضا فلا نسلم انه اذا فعل فعلا فقد اتانا به فان العرف يابا ه وعن السادس
ان الطاعة موافقة الامر وهو حقيقة فى القول دون الفعل على ما سبق وعن السابع ان غاية ما الدلالة على ان حكم امته
مساو لحكمه فى انتفاء الحرج عند تزويجهم بازواج ادعيائهم وذلك يدل على الاباحة لا على الوجوب والا يلزم من
ذلك كون كلما فعله واجبا بحيث يكون مثله واجب علينا وعن الثامن ان الاحتياط انما يتحقق اذا علمنا وجه
الفعل اما اذا لم نعلم ذلك فلا لاحتمال كونه حراما علينا كما فى الوصال ومجاوزة الاربع وان يكون مندوبا او مباحا
فيكون اعتقاد كونه واجبا جهلا وبالجملة فالاحتياط انما يتحقق فيما يخلو عن احتمال الضرر وما نحن فيه ليس كذلك
واما ما علم وجهه من افعاله عليه السلام مما ليس من خصائصه فيجب علينا التاسى به عند الاكثر من المعتزلة
والفقهاء بمعنى انه ان كان واجبا وجب علينا ان نوقعه على وجه الوجوب وان كان نفلا كنا متعبدين به على
وجه النفل وان كان مباحا كنا متعبدين باعتقاد اباحته وكان لنا فعله وتركه واوجب بعضهم التاسى به
فى العبادات دون المناكحات والمعاملات واشكر لجزوين ذلك كله لنا ما تقدم من قوله تعالى لقد كان لكم
فى رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الاخر وغيرها من الايات والاجماع الصحابة على الرجوع
فى الاحكام الى افعاله كما روى عن ام سلمة انها سئلت عن قبلة الصائم فقال الا قلت لهم انى اقبل و
انا صائم ولو لم يجب اتباعه فى افعاله لما كان له معنى وكان الصحابة اختلفوا فى الغسل من التقاء الختانين
فقالت عائشة فعلته انا ورسول الله صلى الله عليه وسلم واغتسلنا فاتفقوا على ذلك على وجوبه وخلع عليه السلام
نعله فخلعوا نعالهم وكان عمر يقبل الحجر الاسود ويقول انى اعلم انك حجر لا تضر ولا تنفع ولولا انى رايت رسول
الله صلى الله عليه وآله وسلم يقبلك لما قبلتك وقوله طاب ثراه لم يدل على حكم فى حقنا اى من وجوب او ندب لا استدلاله
عليه باحتمال الاباحة والاشارة بذلك فى قوله ويلحق بذلك الافعال الطبيعية الى ما لم يظهر فيها القصد و
القربة من افعاله عليه السلام فى عدم الدلالة على حكم فى حقنا قال البحث الثالث يعلم الوجه بالنص

وبوقوعه امتثالا وبيانا والاباحة بالفعل الخالي عن البيان مع الحكم بامتناع الذنب عليه والندب بقصد
القربة مع اصالة عدم الوجوب وبفعله على وجه القربة او دائما ثم بتركه من غير نسخ وبان تخييره بينه وبين
مندوب وبوقوعه قضاء المندوب والوجوب بالتخيير بينه وبين واجب وبايقاعه مع امارة الوجوب كالاذان و
بوقوعه قضاء للواجب او جزء الشرط موجبا كالنذر وبتحريمه لولا الواجب كالجمع بين الركوعين في الكسوفين **قوله**
لما بين كون التاسي بالنبي صلى الله عليه وآله واجبا وان ذلك متوقف على معرفة وجه فعله عليه السلام اشار الى ما
به يعرف وجوه افعاله وهي منحصرة في ثلثة الوجوب والندب والاباحة لان عصمته عليه السلام تمنع من
دخول المحظور فيها ووقوع المكروه منه عليه السلام واغلبية الاقسام الثلثة المذكورة تقتضي الحاق
ما لم يعلم وجهه بها ولمعرفة ذلك طرق منها ما يشترك الثلثة فيه بمعنى انه يصلح لبيان كل واحد منها على التعيين
ومنها ما يختص ببيان واحد منها دون غيره والاول ثلثة احدها النص على وجه الفعل مثل قوله عليه السلام
هذا الفعل واجب وهذا مندوب وهذا مباح وثانيها ان تقع امتثالا لاية دالة على احد الوجوه الثلثة كما لو صلى
امتثالا لقوله تعالى اقيموا الصلوة الدال على الوجوب او كاتب عبيده امتثالا لقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم
خيرا المقصود به الندبية او اصطاد بعد احلاله عقيب قوله تعالى فاذا حللتم فاصطادوا والمقصود به الاباحة
فانه يعلم به وجوب تلك الصلوة وندبية الكتابة واباحة الصيد وثالثها ان تقع فعله عليه السلام بيانا
لما علم وجهه فان ذلك الفعل موافق للمبين في وجهه ان كان واجبا كان واجبا وان كان مندوبا كان مندوبا
وان كان مباحا كان مباحا واما الثاني فيعرف اباحة الفعل بتجرده عما يدل على وجه مغاير لوجه الاباحة مع استحالة
وقوع الذنب منه واصالة نفي ما زاد على حسنه من كيفيته وجوبا وندبا وكراهية ويعرف ندبيته بوجوه الاول
بقصد الرسول عليه السلام به التقرب الى الله تعالى فيعلم كونه راجحا وينضم الى ذلك انتفاء الوجوب بحكم البقاء
على اصل العدم فيتعين ندبيته الثاني ان يوقعه على وجه القربة ثم يتركه من غير نسخ فلا عذر فان التقرب به
الى الله يوجب رجحانه ثم تركه من غير عذر ولا نسخ بنفي الوجوب فيتعين الندب والحق انه لا بد من اعتبار عصمته مع ذلك
والا لجاز كونه واجبا وكون حكمه مستمرا والا لجاز كونه واجبا فترة او مرارا مخصوصة او مدة محصورة فيتركه عند انقضائها
الثالث ان يداوم عليه ثم يتركه عن غير عذر ولا نسخ فان المداومة منه تؤذن برجحان الفعل والترك من غير عذر
ولا نسخ ينفي الوجوب فيتعين الندب والحق انه لا بد من اعتبار العصمة والعلم باستمرار الحكم كما تقدم الرابع
ان تخييره بينه وبين مندوب اخر لامتناع التخيير بين المندوب وبين غيره الخامس كونه قضاء العبادة

مندوبة لاستحالة ترجيح الفرع وهو القضاء على اصله ويعرف وجوبه
بوجوه **الاول** نصه عليه السلام على انه مخير بينه وبين فعل ثبت
وجوبه لاستحالة التخيير بين الواجب وما ليس بواجب **الثاني** اقترانه
اقترانه بامارة الوجوب شرعا كالاذان والاقامة للصلوة **الثالث** معرفة
كونه قضاء لعبادة واجبة وجوب موافقة القضاء الاداء وفيه
نظر للمنع من المساواة بينهما فان كثيرا من الفقهاء يقولون باستحباب
الصوم في رمضان مع وجوب قضاءه عليه اتفاقا وبعضهم باستحباب قضاء زكوة الفطرة مع وجوب ادائها اجماعا و
لا يبقى في معرفته وجه المقتضى دلالة على وجه القضاء **الرابع** وقوعه جزاء الشرط موجب للفعل كما لو نذر ان يرزق
فتصدق فرزق فتصدق عليه فيعلم وجوبه **الخامس** ان يكون فعلا لو لم يجب لم يجز كالجمع بين الركوعين في صلوة الكسوف
واعلم انه ليس المراد بالعلم في قوله طابثراه يعلم الوجه حقيقة اعني الجازم المطابق الثابت بل هو اعم من ذلك بحيث
يندرج فيه الظن ويعلم ذلك من الطرق المذكورة **قال** البحث الرابع الفعلان اذا تعارضا كانا من الرسول عليه السلام
علم ان السابق منسوخ اذا علم تعبده عليه السلام بما لم ينسخ ولو كان احدهما منه والاخر من غيره واقره عليه السلام
عليه علم خروج الفاعل من الناسخ وان عارض فعله عليه السلام قوله وتقدم القول مع عدم تراخي الفعل واختص القول
به جاز عند من يجوز النسخ قبل الوقت لا عند من يمنعه فان اختص بامته عمل من بالقول لعدم الدلالة على الكلية
اشتراك فكذلك مكذلك الجمع بين الدليلين وان تراخي الفعل وكان القول عاما كان منسوخا عنا وعنه وان خص به كان ناسخا
عنا وان اختص به كان ناسخا عنه يجب عينا مثل فعله للتأسي وان تقدم الفعل وتعقبه القول اولا واختص به دل على تخصيصه في العموم الدال على
التأسي او ان اختص بامته دل على اختصاصه بالفعل وان اشترك دل على سقوط حكم الفعل عنه وان تراخى القول كان ناسخا فيمن يدل عليه
وان جهل تقدم الفعل على القول قدم القول لقوة دلالته ولاستغنائه عن الفعل دون العكس وللعلم بتناول القول لنا دون
الفعل لجواز تأخره فيكون متناولا لنا فقد مه فلا يتناولنا **اقول** الفعلان لا يتعارضان اذ التعارض لا يتم
الا مع تنافي المتعارضين وانما يتنافى الفعلان اذا تضادا واتحد وقتهما ومحلهما ومن المعلوم استحالة وجود فعل
وضده في محل واحد في وقت واحد الفعلان المتضادان المتحد محلهما دون وقتهما او بالعكس فلا يتعارضان بانفسهما
لعدم تنافي وجودهما بل قد يتعارضان باعتبار عروض ما يوجب شمول حكم احدهما المحل الاخر او لزمانه كما لو فعل
فعلا بعد ان فعل ضده الذي دل الدليل على تعبده به دائما ما لم ينسخ عنه فانه يدل على ان الحكم السابق منسوخ

عنه واللاحق ناسخ وكما لو فعل فعلا وعلم بالدليل ان من عداه متعبد به على وجه الوجوب دائما ما لم
يرد الناسخ له ثم يفعل بعض المكلفين ما يضاد ذلك الفعل وأقره عليه السلام عليه فيعلم انه خارج
عن التاسي بالرسول عليه السلام في ذلك الفعل ويكون تخصيصا له ان كان مقارنا ونسخا عنه ان كان متراخيا
اذا تقرر هذا فاعلم ان المعارض للفعل قد يكون فعلا وقد يكون قولا والفعل قد يكون من الرسول عليه السلام
وقد يكون من غيره وقد تقدم ذكر هذين القسمين واما القول فاما ان يكون متقدما على الفعل او متاخرا عنه
وعلى التقديرين فاما ان يكون المتاخر متراخيا او غير متراخ وعلى التقادير الاربعة اما ان يكون القول مختصا
له عليه السلام او بامته او شاملا لهما معا فالاقسام اثنى عشر آ ان يتقدم القول المختص به ويتاخر عنه الفعل من
غير تراخ كما لو قال الطواف واجب علي عند الزوال ثم صلى في ذلك الوقت وهذا جائز عند من يجوز النسخ الشيء قبل
وقت فعله محال عند غيره ثم يجب على امته مثل ذلك الفعل اذا علمنا انه اوقعه على وجه الوجوب لما ثبت من وجوب
التاسي ب ان يكون الفعل المتاخر متراخيا فيكون منسوخا عنه دون امته لعدم تناول القول لهم ويلزمهم
مثل دخل الناسخ مع علمهم بايقاعه اياه بالفعل على وجه الوجوب ج ان يتقدم فعله على قوله المختص به
ويتاخر عنه من غير تراخ كما لو قال الطواف واجب من غير تراخ فيكون دالا على تخصيصه عن عموم المستفاد
من الفعل المقترن بما يدل على لزوم مثله لكل مكلف فيما بعد من الاوقات ما لم يرد الناسخ د ان يكون
يتراخى قوله المختص به من فعله فيكون حكم الفعل منسوخا عنه دون امته ه ان يكون القول مختصا بامته
ويتاخر عنه الفعل من غير تراخ فيجب العمل بالقول اذ لو تابعناه في الفعل لزم الغاء القول بالكلية ولو عملنا بالقول
لم يلغ الفعل لبقاء حكمه في حقه عليه السلام وكان فيه جمعا بين الدليلين فيكون اولى من الغاء احدهما بالكلية
و ان يتاخر الفعل عن القول المختص بنا متراخيا فيكون منسوخا عنا ويلزمنا حكم الفعل التاسي ز ان يتاخر القول
المختص بنا من غير تراخ فيكون دالا على ان حكم الفعل مختص به ز ان يتاخر القول المختص بنا متراخيا فيكون
حكم الفعل منسوخا عنا دونه ح ان يتقدم المتناول له ولامته ويتعقبه الفعل المنافي فيدل على تخصيصه من
عموم ذلك القول ط ان يتراخى الفعل عن القول المتناول له ولامته فيكون حكم القول منسوخا عنه وعنهم
ى ان يتاخر القول العام من غير تراخ فيدل على سقوط حكم الفعل عنه وعدم لزومه لامته يا ان يتاخر القول
العام متراخيا فيكون حكم الفعل منسوخا عنه وعن امته وان جهل تقدم احدهما على الاخر قدم القول لقوة دلالته
على الفعل والاقوى ارجح اما الاول فلان دلالة الفعل محتاجة الى القول من غير عكس والمحتاج اليه اقوى من المحتاج

المحتاج بالضرورة واما الثاني فظاهر ولان التناول القولي لنا معلوم لانه مقدر دون تناول الفعل لنا غير معلوم لانه كما يحتمل تاخره فيكون متناولا لنا كذا يحتمل تقدمه فلا يكون متناولا لنا والمعلوم مقدم على ما ليس بمعلوم اتفاقا **قال** البحث الخامس الاقرب انه عم قبل النبوة لم يكن متعبدا بشرع احد والا لاشتهر ولافتخر به اربابها ويمنع عموم دعوة من سبقته عليه السلام او وصول شرعه اليه بالتواتر وركوب الدابة حسن عقلا وكذا اكل اللحم المذكى اذ لا ضرر فيه وطوافه بالبيت لا يدل على وجوبه واما بعد النبوة فالحق انه كان واخطأ من زعم انه متعبد بشرع ابراهيم عليه السلام او موسى او عيسى لانه عليه السلام اوحى اليه كما اوحى اليهم فشرعه اصل و لم يجب رجوعه اليهم في الحوادث بل كان ينتظر الوحي وغضب على عمر حيث اطلع في التورية وقال لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي ولانه لو كان يجب علينا البحث في الوقائع للتاسي به في حفظ كتب الانبياء وقوله تع فبهداهم اقتده امر بالاقتداء بالهدى المشترك من التوحيد وشبهه وقوله انا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح شبه الوحي بالوحي لا الموحى بالموحى به وقوله تع يحكم بها النبيون يريد بعضها والا يلزم الكذب اذ جميع الانبياء لم يحكموا بالجميع **اقول** هذا من جملة فروع التاسي واعلم ان الناس اختلفوا في ان نبينا عليه السلام هل كان متعبدا بشريعة احد ممن سواه من الانبياء عليهم السلام ام لا اما قبل النبوة فمنعه الاكثر واثبته قوم وتوقف اخرون اما المنكرون فاحتجوا على ذلك بوجهين الاول انه لو كان متعبدا بشريعة احد منهم لوجب عليه الرجوع الى علماء تلك الشريعة واستفتاؤهم والعمل بقولهم ولو حصل ذلك لنقل كما نقلت احواله واخلاقه صلوات الله عليه واله ولما لم ينقل علمنا انتفاؤه وفيه نظر للمنع من الملازمة الاولى فانه يجوز ان يعلم احكام تلك الشريعة بطريق الوحي من الله ثم كما علم قصصهم احوالهم الثاني انه لو كان متعبدا بشريعة احد لافتخر اهل تلك الشريعة بذلك ولنسبوه الى انفسهم ولو ثبت ذلك لاشتهر وبطلان التالي دليل على بطلان المقدم احتج الاخرون بوجهين الاول ان دعوة من تقدمه كانت عامة فوجب دخوله فيها الثاني انه عليه السلام كان يركب البهيمة وياكل اللحم المذكى ويطوف بالبيت والجواب عن الاول بالمنع من عموم دعوة من تقدمه سلمنا لكن لا نم وصول تلك الدعوة اليه بطريق تفيد العلم والظن الغالب وعن الثاني انه لا يدل على انه متعبد بشريعة احد في ذلك فان ركوب البهيمة حسن عقلا ولانه طريق الى حفظها ونفعها بالاتفاق والسقي والحراسة من السباع الضارية فيفعله لذلك لا للاذن فيه شرعا وكذا اكله اللحم المذكى فانه حسن في العقل ايضا لانه نافع خال عن الضرر واما طوافه بالبيت على تقدير ثبوته فانه لا يدل على كونه واجبا شرعا بل على انه عادة وفيه شرعا فضلا عن الدلالة على انه اخذه من شرع من تقدمه واما بعد ثبوته عليه السلام

فالجمهور من المعتزلة وكثير من الفقهاء منعوا منه واثبته بعض الفقهاء الا فيما يرفعه الدليل الناسخ ثم اختلف
هؤلاء فقال بعضهم انه كان متعبدا بشرع ابراهيم ع وقال آخرون بشرع موسى ع وقيل بشرع عيسى ع والكل باطل لما بينا
والحق ان يقال اما ان يكون مراد القائل بتعبده عليه السلم بشرع من قبله انه كان يوحى الى نبينا عليه السلام مثل
ما يوحى الى غيره من الاحكام او انه كان مامورا باقتباس الاحكام الشرعية من علمائهم وكتبهم فان كان الاول فاما
في كل شريعتنا او بعضه الاول معلوم البطلان لمخالفة شرعنا لما تقدم من الشرائع في كثير من الاحكام وان كان البعض
فهو مسلم لكن لا يستلزم اطلاق كونه عليه السلام متعبدا بشرع غيره لان ذلك يوهم التبعية بالغير في الشرع مع انه اصل في
نفسه لانه تع اوحى اليه كما اوحى الى غيره واما الاحتمال الثاني وهو انه كان مامورا باقتباس الاحكام من كتبهم وعلمائهم
فهو باطل قطعا لانه عليه السلم لم يرجع اليهم في شيء من الوقائع والحوادث والا لنقل بل كان ينتظر الوحي ولانه لو كان
يراجع كتبهم وعلمائهم في شيء من الاحكام لما غضب على عمر لما رآه يطالع في التورية وقال لو كان موسى حيا لما وسعه الا
اتباعي ولانه كان يجب علينا حفظ الكتب السابقة والتفكر في معانيها والرجوع اليها عند وقوع الحوادث دخفاء
احكامها لوجوب التاسي به ع والتوالي باطل بالاجماع احتجوا بقوله تع فبهديهم اقتده امر نبينا عليه السلم
بالاقتداء بهديهم او بقوله تعالى انا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح والنبيين ب وقوله تع انا انزلنا التورية فيها
هدى ونور يحكم بها النبيون وقوله تع واتبع ملة ابراهيم حنيفا وقوله شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا
والجواب عن الاية الاولى انه امره بالاقتداء بالهدى المضاف الى كلهم وهو الهدى الذي اشترك الجميع
فيه وذلك انما هو ما يتعلق بالاصول كالتوحيد والعدل دون الاحكام الفرعية التي هي معرضة للنسخ
والتغيير وعن الثانية ان مقتضاها تشبيه الوحي بالوحي لا تشبيه الموحى به بالحكم الموحى به وعن الثالثة ان
ان قوله يحكم بها النبيون يمتنع حمله على ظاهره من حكم كل الانبياء عليهم السلام بكل ما في التورية لما علم من مخالفة
اكثرهم لكثير مما فيها فوجب التخصيص لما في التورية بان يكون المراد يحكم ببعضها النبيون وهو مسلم لاشتمالها
على التوحيد والعدل وتحريم الظلم وامثال ذلك مما يشترك فيها الشرائع او في الانبياء بان يكون المراد
بعض النبيين وح لا يدل على دخول نبينا عليه السلام في ذلك البعض وعن الرابعة انه محمول على امره بالاتباع
في الاصول بدليل قوله عقيب ذلك وما كان من المشركين ولان شريعة ابراهيم ع كانت مندرسة فكيف يكون
مامورا بها وعن الخامسة انما تدل على انه وصى محمد صلى الله عليه وآله بما وصى به نوحا والنبيين من امرهم باقامة الدين
وعدم التفرقة فيه وغير ذلك من كليات الشرائع كما تقدم قال المفصل المسائل في النسخ وفيه مباحث الاول النسخ لغة

الابطال وعرفا رفع حكم الشرعي بدليل شرعي متاخر عنه على وجه لولاه لكان ثابتا فالحكم شامل للوجودي
والعدمي وخرج بالشرعي الشرع المبتداء الرافع لحكم عقلي والعجز لارتفاع الحكم بالعقل لا بدليل شرعي وخرج بالمتاخر
الاستثناء والشرط والصفة وبقولنا على وجه لولاه لكان ثابتا نهى الله عن مثل فعل ماموربه لانه لو لم يكن هذا النهي
لم يكن مثل حكم الامر ثابتا وهل هو رفع او بيان انتهاء مدة الحكم القاضي ابوبكر على الاول لتعلق الخطاب بالفعل ولا يعدم
لذاته فالمعدم هو الناسخ وابواسحق على الثاني اذ ليس انتفاء الباقي بطريان الحادث اولى من العكس وكون الطاري متعلق
السبب مشترك وتجويز كثرته يبطل بامتناع اجتماع الامثال ولان خطابه تعم كلامه وهو قديم ولانه تعم ان علم
الدوام فلا نسخ والا انتهى الحكم لذاته والجواب يجوز ان يكون اولى من غير عموم السبب وفي الخطاب عند تاحادث
وجاز تعلق عليه ثم برفعه بالناسخ **اقول** لما فرغ من البحث عما يفيد معرفة ثبوت الحكم الشرعي بحث عما يفيد معرفة
زوال ذلك الحكم بعد تحققه وهو النسخ ولما كان التصديق مسبوقا بالتصور بدا بذكر تعريف النسخ وعقبه
بذكر اقسامه واحكامه واعلم ان لفظ النسخ لغة عبارة عن الابطال اعني الاعدام يقال نسخت الريح اثار
القدم اي ازالتها وابطلتها ونسخت الشمس الظل عند توهم انتقاله من موضع الى اخر ويستعمل ايضا في
النقل والتحويل بل يقال نسخت الكتاب الى اخر عند نقل ما فيه اليه وحكايته ومنه تناسخ الارواح الذي هو
عبارة عن انتقالها من بدن الى اخر وتناسخ المواريث عبارة عن انتقالها من وارث الى اخر فقال القاضي والغزالي
مشترك بينهما وقال ابوالحسين البصري انه حقيقة في الاول ومجاز في الثاني وبعكسه قال القفال والمصنف اختار ترجيح
وافق ابا الحسين وهو الحق لما عرفت من رجحان المجاز على الاشتراك عند التعارض ومن ان الازالة اعم
من النقل لانه عبارة عن عدم صفته ومجدد اخرى والازالة عدم مطلقا والمطلق اعم من المقيد ووضع
اللفظ للاعم اولى لما تقدم واما بحسب عرف الاصوليين فقد عرفه المصنف اختار بانه رفع حكم شرعي بدليل
شرعي متاخر عنه على وجه لولاه لكان ثابتا فالرفع جنس وباضافته الى الحكم خرج رفع الذوات والصفات الحقيقية
والحكم شامل للوجودي كالوجوب والندب والعدمي كالتحريم والكراهة وتقييد الحكم بالشرعي يخرج الشرع
المبتداء الرافع لحكم العقل من البراءة الاصلية ويندرج في الحكم الشرعي ما استفيد من خطاب الشارع منطوقه
ومفهومه وصريحه ونحواه وما استفيد من فعل الرسول عليه السلام وتقييده بالمتاخر عنه يخرج ارتفاع
الحكم بما يقارن الدليل الشرعي الدال عليه من الامور المتصلة به كالاستثناء والشرط والصفة والغاية
وقوله على وجه لولاه لكان ثابتا نهى الله تعالى عن مثل فعل ما امر به كما لو قال صوموا يوم الجمعة ثم قال

١٢ وتقييد الدليل بالشرعي ليخرج رفع الحكم الشرعي بالعجز فانه وان كان رفع حكم الشرعي لكنه ليس بدليل شرعي بل بالدليل العقلي

لا تصوموا يوم الجمعة فانه لو لم يكن هذا النهي لم يكن مثل حكم الامر ثابتا الان مقتضاه صيام يوم الجمعة لا صيام
كل جمعة اذ الامر لا يدل على التكرار كما تقدم وفيه نظر فان رفع الحكم بالعجز لا يخرجه عن حد النسخ الا اذا لم يكن
نسخا وهو ممنوع وقد اعترف المصنف طاب ثراه بذلك فيما تقدم من جواز التخصيص بالعقل سلمنا لكن لا يخرج
بالقيد المذكور لان دلالة العقل عليه لا يمنع من دلالة الشرع عليه وهو ظاهر من قوله تعالى لا يكلف الله نفسا
الا وسعها وقيد التاخر لا يخرج الصفة والاستثناء والشرط والغاية لانها يقع متاخرة لكنها ليست متراخية
ومطلق التاخير لا يدل على التراخي ولان هذا المخصصات لا يتضمن رفع الحكم الشرعي بل يدل على ان المخرج
بها غير مراد من الخطاب وح لا يحتاج الى قيد يخرجها منه وقوله رحمه الله تعالى خرج بقولنا على وجه لولاه لكان
ثابت نهي الله تعالى عن مثل فعل ما موربه ممنوع لانه ليس فيه رفع حكم شرعي اذ الامر بالشيء لا يدل على التكرار
بحيث يكون النهي عن مثله نسخا لولا القيد المذكور وقد ذكر صاحب الاحكام ان هذا القيد ذكر للاحتراز عما
اذا ورد الخطاب بحكم موقت ثم ورد الخطاب عند تصرم ذلك الوقت بحكم يناقض الاول كما لو ورد قوله عند
غروب الشمس كلوا بعد قوله ثم اتموا الصيام الى الليل فلانه لا يكون نسخا للخطاب الاول حيث انا لو قدرنا
عدم الخطاب الثاني لم يكن حكم الخطاب الاول منتهيا بالغروب وضعف هذا ابين مما ذكرته وايضا كان ينبغي تقييد رفع الحكم بقوله لا لعذر
ولا انتقض الحد في طرده برفع وجوب الصوم عن الحائض والمسافر والمريض وتحريم اكل الميتة في المخمصة لانه ليس
نسخا مع صدق الحد المذكور عليه وهل النسخ رفع الحكم بعد ثبوته بمعنى ان خطاب الله تعالى تعلق بالفعل بحيث
لولا طريان الناسخ لبقي وانه زال بطريان الناسخ او بيان انتهاء مدة الحكم وبمعنى ان حكم الخطاب الاول انتهى لذاته في
ذلك الوقت وحصل بعده حكم اخر القاضي ابو بكر على الاول لان الحكم تعلق بالفعل
فلا يعدم لذاته والا لما وجد فلا بد ان يكون منعدما بطريان الناسخ
لمضادته اياه وابو اسحق الاسفرائني على الثاني واحتج عليه بوجوه الاول لو لم ينته حكم
الاول بنفسه لما ارتفع اصلا لان ارتفاعه ح لا يكون الا بطريان الضد وهو ممنوع لان المضادة ثابتة من
الجانبين فكما ان الطارئ ضد للباقي فكذا الباقي ضد للطارئ فلو عدم الطارئ الباقي من غير عكس لزم الترجيح من غير مرجح
وانه مح فان قلت لا نم لزوم الترجيح من غير مرجح من اعدام الطارئ الباقي وانما يكون كذلك ان لم يكن الطارئ اقوى
من الباقي اما على ذلك التقدير وهو الواقع فلا وبيانه ان الطارئ متعلق السبب اقوى من منقطعه والقوة
موجبة للرجحان والجواز كون الطارئ اكثر افرادا من الباقي في الاجزاء فيترجح عليه من هذا الوجه قلت يمنع من قوة الطارئ

٢ فلا نسلم انقطاع السبب الثابت في علم الكلام من كون الثاني منفصلا عن الحكم ومتعلق السبب

على الباقي قوله لانه متعلق السبب قلنا والباقي ايضا متعلق السبب لما ظهر في قلنا والباقي ايضا تشعر علة كلام
من ان علة احتياج الاثر الى المؤثر انما هي الامكان وهو وصف يشترك فيه الطاري والباقي قوله ولجواز كون الطاري
اكثر افرادا من الباقي ممنوع لاستحالة اجتماع الامثال الثاني ان حكم الله تعالى خطابه على ما تقدم وخطابه كلامه وهو قديم
فلا يصح عدمه الثالث ان الله تعالى اما ان يعلم دوام الحكم او يعلم انقطاعه فان كان الاول استحال نسخه لاستحالة
انقلاب علمه تعالى جهلا وان كان الثاني انتفى الحكم لذاته لا لطريان الضد هو المطلوب والجواب عن الاول انه يجوز كون
الحادث اقوى من الباقي وان لم يعلم سبب قوته وحينئذ لا يلزم من اعدامه اياه الترجيح من غير مرجح وابطال استناد قوته
الى اختصاصه بتعلق السبب او بكثرة افراده لا يستلزم ابطال قوته مطلقا فان نفي الخاص لا يستلزم نفي العام
وعن الثاني ان خطاب الله تعالى عندنا حادث وليس هو نفس الحكم بل هو دليل عليه وعن الثالث ان المختار انه تعالى
علم انقطاعه ولكن لا يلزم من ذلك انتهاء الحكم وانقطاعه بنفسه لاحتمال علم الله تعالى بانتهائه وانقطاعه برفع
الناسخ اياه **قال** البحث الثاني النسخ جائز عقلا وواقع سمعا لامكان اشتمال الفعل على المصلحة في وقت دون آخر
وانقطع بثبوت نبوة محمد صلى الله عليه وآله والاجماع على كون شرعه ناسخا لما تقدم واحتجاج اليهود بان موسى عليه السلم
ان بين دوام شرعه بطل النسخ والا اقتضى الفعل مرة ان لم يبين الانقطاع وجب نقل المدة ان بين وبقوله تمسكوا با
لسبت ابدا وبان الفعل ان كان حسنا امتنع النهي عنه او قبيحا فيمتنع الامر به وهو ضعيف لاحتمال ذكر المدة اجمالا ولم ينقل
لانقطاع تواتر اليهود حيث استأصلهم بخت نصر الا من شذ وقول موسى عليه السلم لكن الابدية قد يراد بها الزمان المتطاول
كما في التوراة يستخدم العبد ست سنين ثم يعتق في السابعة فان اباه فليثقب اذنه ويستخدم ابدا وفي
موضع آخر يستخدم خمسين سنة ثم يعتق وكون الفعل حسنا او قبيحا قد يختلف باختلاف الازمان والاحوال
المتجددة وهو معارض بوقوع النسخ عندهم كما في البقرة التي امروا بذبحها فانه جعلها موبدا عليهم ثم نسخه
امروا بتقريب جديد وفي ان كل يوم بكرة وعشية ثم نسخ **اقول** اكثر العقلاء على انه النسخ ممكن عقلا وواقع سمعا خلافا
لابي مسلم بن بحر الاصفهاني في الثاني ولبعض اليهود فيهما لنا على الاول ان الاحكام الشرعية اما ان تكون معللة بالمصالح
والاغراض كما يقوله اصحابنا والمعتزلة او لا كما يقوله الاشاعرة وعلى التقديرين فالنسخ ممكن اما على قولنا فان المصالح
يختلف باختلاف المكلفين واوقاتهم واحوالهم فيكون الفعل مصلحة لبعض المكلفين فيما امر به ومفسدة لبعضهم فيما نهى عنه
او لمصلحة للمكلف في وقت معين مفسدة في وقت آخر فيؤمر به في الوقت الاول وينهى عنه في الثاني واما على قول المجبرة فظاهر فان له تعالى اثبات الحكم ورفعه
وتبديله بحسب مشيته وارادته فلا يسئل عما يفعل وهم يسئلون على الثاني بوجهين احدهما انا نقطع بنبوة محمد صلى الله عليه

بالبراهين القاطعة والادلة الواضحة وذلك ملزوم لتحقق النسخ وثانيهما اجماع الامة فانهم لا يختلفون
في وقوع النسخ في الاحكام كما في نسخ التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة وعدة الوفاة من الحول بالاعتداد
باربعة اشهر وعشرة ايام وان شريعة محمد صلى الله عليه وآله ناسخة لما تقدمها من الشرايع احتجت اليهود بوجوه الاول
ان موسى عليه السلام بين دوام شرعه ومتى كان كذلك استحال نسخه اما الاول فلانه لو لم يبين دوام شرعه لكان اما ان يبين
انقطاعه او لا يبين شيئا منهما والاول باطل والا لنقل متواترا لانه مما يتوفر الدواعي على نقله ولما لم ينقل متواترا علم
انتفائه والثاني بط ايضا والا لاكتفى من شرعه بالمرة الواحدة لما تقدم من ان الامر لا يدل على التكرار وهو باطل اجماعا
ولعدم قبوله النسخ واما الثاني فلانه نبي معصوم وبيانه الدوام مع عدمه تلبيس فلا يجوز عليه الثاني قول موسى
تمسكوا بالسبت ابدا وقوله حجة والابد عبارة عما لا يتناهى في جانب المستقبل فيستحيل نسخه الثالث ان الفعل المامور به
شرعا ان كان حسنا امتنع النهي عنه لان النهي عن الشيء ملزوم لقبحه وان كان قبيحا استحال كونه مامورا به وهو خلاف
المقدر والجواب عن الاول المنع من بيانه عم دوام شرعه والمدعى انه بين انقطاعه ولا يلزم نقله متواترا اما اولا فلان
اليهود انقطع فان بخت نصر قتل اكثرهم ولم يبق منهم الا شذاذ لا يبلغون عدد التواتر واما ثانيا فلجواز كون بيان الانقطاع
على سبيل الاحاد لا متواترا لعدم توفر الدواعي على نقله وعن الثاني المنع من صحة الخبر المذكور ولا يمكنهم دعوى
تواتره لما بيناه من انقطاع تواتر اليهود وسلمنا لكن الابد يطلق على الزمان المتطاول وقد ورد في التورية وكما في قوله يستخدم العبد ست
سنين ثم يعتق في السابع فان ابى العتق فليثقب اذنه ويستخدم ابدا وفي موضع اخر منها يستخدم خمسين سنة
ثم يعتق فان كان المراد بالابد المدة المذكورة فهو المدعى وان كان حقيقة لزم النسخ وهو المط وعن الثالث ان الفعل
المامور به حسن عند الامر به قبيح عند النهي عنه فان الحسن والقبح قد يكونان ذاتيين للافعال وقد يكونان عرضيين
يختلفان بحسب اختلاف الاوقات والاحوال والمكلفين كما تقدم وما يعرض له النسخ والتغيير في الشرائع من قبيل القسم
الثاني خاصة وما كان من قبيل القسم الاول فنسخه محال لما ذكر في كحسن الصدق والعدل وقبح الكذب والجور وهذا
عند اصحابنا والمعتزلة واما الاشاعرة فلا يقولون بكونهما ذاتيين لشيء من الافعال فيصح عندهم انقلاب كل حسن
قبيحا وبالعكس فلا استحالة في ان يصير المامور به في وقت منهيا عنه في اخر ثم يعارض اليهود بان النسخ قد وقع
في شرعهم كما في البقرة التي امروا بذبحها حيث قال يكون ذلك ابدا ثم انقطع التعبد بذلك عندهم وفي السفر الثاني
من التورية قربوا الي في كل يوم خروفين خروفا غدوة وخروفا عشية قربانا دائما لاحقابكم ثم نسخ عنهم واعلم ان
الاولى على تقدير صحتها انما تدل على استحالة نسخ شرع موسى ع والثانية على امتناع نسخ التعبد بالسبت وهما لا ينفيان

استحالة النسخ مطلقا **قال** البحث الثالث في القران ما هو منسوخ خلافا لابي مسلم بن بحر الاصفهاني كاية العدة وتقديم الصدقة على المناجات وثبات الواحد للعشرة والقبلة واحتج بقوله تعالى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه واعتذاره ببقاء حكم العدة في الحامل ولان الغرض في تقديم الصدقة التمييز بين المومنين والمنافقين فلما حصل زال التعبد وبقاء الاستقبال لبيت المقدس عند الاشتباه باطل لان المراد انه لم يتقدم من كتب الله تعالى ما يبطله ولا يأتيه المبطل من بعده وعدة الحامل بوضع الحمل سواء كان في سنة او اقل فجعل السنة عدة زال بالكلية وكون الصدقة للتمييز يقتضي كون الصحابة باسرهم منافقين غير علي عليه السلام فانه لم يتصدق سواه وهو باطل والاستقبال الى البيت المقدس كغيره عند الاشتباه فالخصوصية التي تعبدنا بها زالت بالكلية **اقول** اتفق الامة على وقوع النسخ في القران العزيز وخالف في ذلك ابو مسلم بن بحر الاصفهاني لنا وجوه الاول انه تعالى امر المتوفى عنها زوجها بالاعتداد حولا حيث قال والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا والحاقها بقوله يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا الثاني انه تعالى امر بتقديم الصدقة على المناجاة بقوله يا ايها الذين امنوا اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة ونسخ ذلك الثالث انه تعالى امر بثبات الواحد للعشرة بقوله ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين ثم نسخ ذلك بقوله تعالى الان خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا فان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين الرابع انه تعالى امر بالتوجه الى بيت المقدس في الصلوة ثم نسخ ذلك بايجاب التوجه الى الكعبة بقوله عز وجل من قائل فول وجهك شطر المسجد الحرام وفيه نظر لان التوجه الى البيت المقدس لم يكن واجبا بالقران اذ ليس فيه ما يدل عليه بل بالسنة وح لا يكون ايجاب التوجه الى المسجد الحرام بالاية المذكورة دالا على كون بعض القران منسوخا بل على كونه ناسخا احتج ابو مسلم بقوله تعالى في صفة كتابه العزيز لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه فلو نسخ لكان قد اتاه وهو خلاف مدلول الاية واعتذر عن الوجوه المذكورة اما من الاول فبان حكم الاعتداد بالحول لم يزل بالكلية فان الزوجة لو كانت حاملة ومدة حملها حول اعتدت به واذا بقي الحكم في بعض الصور كان تخصيصا لا نسخا واما من الثاني فلان وجوب الصدقة انما زال لزوال سببه وذلك ان الغرض من هذا الامر تميز المومنين عن المنافقين بالامتثال وعدمه فلما حصل ذلك الامتياز ارتفع ذلك الحكم لارتفاع سببه واما عن الثالث فيمكن ان يقال ان حكمه باق اذ لو كانوا مائتين في غاية الجبن والضعف بحيث يعلم تقصيرهم عن مقاومة العشرين وجب الثبات فيكون تخصيصا وعن الرابع بان حكم التوجه الى بيت المقدس لم يزل بالكلية لوجوب التوجه اليها عند الاشتباه

قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول

او العذر فهو تخصيص لا نسخ والجواب عن حجته ان المراد بالآية والله اعلم انه لم يتقدمه من الكتب الالهية ما يقتضى بطلانه ولا ياتيه من بعده منها ما يبطله الا ما توهمه ابو مسلم من عدم تطرق النسخ الى القرآن منه

وعن اعتذاره الاول بان عدة الحامل تنقضى بابعد الاجلين من وضع الحمل ومضى اربعة اشهر وعشرة ايام سواء كان ذلك فى اقل من الحول او فيه ان امكن فالاعتداد بخصوصية الحول زال بالكلية وعن الثانى بانه لو كان الغرض ما ذكره لزم كون اكابر الصحابة غير امير المومنين عليه السلام منافقين وهو باطل اتفاقا وعن الثالث بعد تسليمه ان خصوصية العدد زال بالكلية لتحقق الحكم فى غيره كما لو فرض زيادة الضعفاء على المائتين والحال كما ذكره وعن الرابع بان التوجه الى بيت المقدس بحال الاشتباه ليس مقصودا لذاته بل لتحقق المصلى التوجه الى الكعبة فهو مساو لغيره من الجهات وما كان مختصا ببيت المقدس حال الاشتباه عن غيره من الجهات زال بالكلية **قال** البحث الرابع فى شرايط النسخ وهى الاستمرار فان المنقطع لا ينسخ وصحة تغيره كالقيام والقعود ووجوه التصرف والنفع والضر لا ما وجب استمراره اما لكونه لطفا لا يتغير كالمعرفة او لكونه على صفة هو عليها كوجوب الانصاف وقبح الكذب والجهل وثبوت المنسوخ والناسخ بالشرع وتاخر الناسخ وعدم توقيت الفعل بغاية معلومة كاتموا الصيام الى الليل لا بالمجهولة كدوموا عليه الى ان انسخه عنكم ووقوعه فى الاحكام الشرعية دون اجناس الافعال ولا يشترط تناول لفظ المنسوخ للمنسوخ لتساويهما فى علم استمرار الحكم فيه بظاهر الخطاب او بقرينه ثم النسخ قد يكون لا الى بدل فيشترط وجود لفظ يدل على الزوال وقد يكون الى بدل مضادة فيكفى ثبوت المضاد وقد يكون الى مخالف كنسخ عاشوراء برمضان وساير الحقوق بالزكوة فيشترط وجود ما يدل على زوال الاول لعدم التنافى بين الحكمين **اقول** شرايط النسخ تارة يتعلق بالمنسوخ وتارة بالناسخ اما الاول فامور احدها ان يكون الحكم مستمرا فانه لو كان منقطعا او مقيدا بمرة واحدة او مطلقا لم يكن رفعه نسخا وان يكون مما يصح تغيره كالقيام والقعود الذين كل واحد منهما فى حالة واجبا وفى حالة حراما وفى حالة مباحا كما فى الصلوة والخروج منها ووجوه التصرف كالبيع المحرم وقت النداء المباح فى غيره وكالنفع والضرر فان الشىء قد يكون نافعا فى وقت كالاكل عند السغب ضارا فى غيره كالاكل عند الشبع ولا يتحقق النسخ فيما يجب استمراره اما لكونه لطفا مطلقا كمعرفة الله تعالى او لكونه على صفة هو عليها لازمة له كوجوب الانصاف فانه معلل بصفة الانصاف وكقبح الكذب والجهل فانهما معللان بعدم مطابقتهما لمتعلقهما وهى صفة لازمة لهما وكذلك فيما يكون موقتا بغاية معلومة مثل واتموا الصيام الى الليل اما المقيد بغاية مجهولة فيتحقق النسخ فيه

مثلا ان يقول دوموا على الفعل الفلاني الى ان انسخه عنكم وكقوله تعالى فامسكوهن فى البيوت حتى يتوفهن الموت او يجعل الله لهن سبيلا والمنسوخ بقوله ع قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والثيب بالثيب جلد مائة والرجم

الاحكام الشرعية دون اجناس الافعال وصورها ودون العقلية فان الصلوة الى بيت المقدس وصورتها لم يرتفع بالناسخ لامكان وقوعها وانما ارتفع وجوبها ورفع حكم البراءة الاصلية بايجاب الصلوة مثلا وتحريم الخمر لا يسمى

نسخا ولا يشترط تناول لفظ المنسوخ للحكم الذى دل الناسخ على رفعه بمعنى ان يكون موضوعا له او لما هو جزءه او لملزومه بل لو علم استمرار الحكم بقرينة خارجة عن الخطاب لتساوى ما علم استمرار الحكم فيه من ظاهر الخطاب فى

صحة ورود النسخ عليه الا ترى ان الامر لا يفيد التكرار مع انه لو دلت على ارادة التكرار منه ثم دل دليل على رفع الحكم عن بعض المرات لكان نسخا اتفاقا مع عدم تناول اللفظ له واما الثانى فيشترط فى الناسخ ان يكون دليلا شرعيا لا عقليا فان ارتفاع الحكم بموت المكلف وعجزه لا يسمى نسخا وان يكون متراخيا عن المنسوخ والا لكان تخصيصا لما عرفت فى شرح حد النسخ وان لا يراد بالناسخ غير ما اريد بالمنسوخ والا لزم الابتداء ثم النسخ يكون الى بدل كان مضادا لحكم الاول كهى دليل ثبوته فى رفع مضادة كنسخ وجوب التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى

الكعبة او كان مخالفا غير مضاد كنسخ صوم عاشوراء بصوم شهر رمضان وكنسخ سائر الحقوق بالزكوة لم يكتف فى نسخ الحكم الاول لعدم التنافى بينهما بل يشترط وجود ما يدل على رفعه قولا كان او فعلا او تركا **قال البحث الخامس** يجوز نسخ الشئ

قبل فعله اجماعا فان العاصى والكافر مخاطبان بالناسخ والمنسوخ وهل يجوز نسخه قبل حضور وقته المعتزلة على المنع خلافا للاشعرية لنا لو جاز ذلك لزم البداء اذ شروط البداء اربعة وهى اتحاد الفعل والوجه والوقت والمكلف وهى ثابتة هنا ولان الفعل بالنسبة الى ذلك الوقت ان كان حسنا استحال النهى عنه او قبيحا فيستحيل الامر به لا يقال يمنع اتحاد المتعلق لتناول النهى مثلا متناول الامر بالاعتقاد والنهى بالفعل لانا نقول ان يلزمهما فلا يستحيل كون احدهما مصلحة فى وقت والاخر مفسدة فيه والامر الاول بينا ولهما فكذا النهى والامتناع التمييز بينهم فيستحيل الامر باحدهما والنهى عن الاخر واما تناول الامر بالاعتقاد فليس كذلك لان الامر ههنا تناول الفعل ولو سلم فلا نزاع

التغاير متعلق الامر والنهى احتجوا بان ابراهيم عليه السلام امر بالذبح ولم يفعل للفداء ولان السيد قد يامر عبده بشرط ان لا ينهاه ولاحتمال كون الفعل والامر مصلحة قبل النسخ ثم تغير مصلحة الامر خاصة والجواب بالمنع من امر ابراهيم عليه السلام بالذبح لقوله تعالى قد صدقت الرؤيا نعم امر بمقدماته وهو مع ظن الامر به بلاء عظيم و الفداء عن ظنه انه يؤمر بالذبح سلمنا لكن قد ورد انه ذبح لكن الله كان يوصل ما يقطعه والسيد انما يحسن منه لجواز

المنسوخ

اقول اتفق القائلون بجواز النسخ على جواز نسخ الشيء بعد التمكن من فعله وحضور وقته سواء فعل او لم يفعل لجواز كون الفعل مصلحة في وقت فيامر به وفي الآخر مفسدة فينهى عنه والمطيع والعاصي متساويان في تناول الخطاب الناسخ والمنسوخ لهما وسواء كان العاصي كافرا او فاسقا لما تقدم من بيان كون الكفار مخاطبين بفروع الشريعة واختلفوا في جواز نسخه قبل حضور وقته كما قال الشارع في اول النهار صلوا عند غروب الشمس شيئا فنسخ منه اصحابنا وجماهير المعتزلة وابو بكر الصيرفي من اصحاب الشافعي وبعض الحنابلة وجوزه الاشاعرة واكثر الشافعية واختار المصنف ان الاول هو الحق لنا وجهان الاول لو جاز ذلك لزم البداء اعني ظهور حال الشيء بعد خفائه على الله تعالى والتالي بط فالمقدم مثله اما الملازمة فلان شرط البداء التي يتحقق معها اربعة اتحاد الفعل ووقته ووجهه والمكلف به وهي متحققة في صورة النزاع فيجب تحققه واما بطلان التالي فلاستحالته عليه تعالى وفيه نظر فان المراد باتحاد الفعل ان كان اتحاده مع اتحاد جميع مشخصاته استغنى عن ذكر اتحاد الوقت ولا احتياج الى ذكر المكان واختلاف حال الفعل باختلاف الثاني ان الفعل المامور به ان كان مصلحة استحال النهي عنه لما يتضمن من تفويت المصلحة الباعثة على المامور به ولان طلب تلك المصلحة ثابتة فيجب استمرار الطلب ويستحيل النهي عنه وان كان مفسدة استحال الامر به لو خلا من المصلحة والمفسدة لاستحال ايجابه لانه لا وجه له يقتضي وجوبه اعترض بالمنع من اتحاد متعلق الامر والنهي على الفعل لجواز ان يكون متعلق النهي مثل متعلق الامر لا نفسه وان متعلق الامر اعتقاد وجوب الفعل او العزم عليه ومتعلق النهي نفس الفعل واجيب عن الاول بان حكم المثلين في الاتحاد عند بيان الامور الاربعة فيستحيل كون احدهما مصلحة والآخر مفسدة فيكون الامر الاول متناولا لهما على سبيل البدل لا الجمع لاستحالة الجمع بين المثلين ولان المكلف لا يتميز له احدهما عن الآخر فكونه مامورا باحدهما ومنهيا عن الآخر في وقت يوجب تكليف ما لا يطاق وعن الثاني ان لفظ المامور به كالصلوة مثلا ظاهر في نفس الصلوة واستعماله في اعتقاد وجوبها او العزم عليها خلاف الظاهر من دون القرينة وقد تقدم بيان استحالته سلمنا لكن ذلك خروج عن محل النزاع لان تعلق الامر ح امر مغاير لتعلق النهي والنزاع انما هو فيما اذا اتحد متعلقهما في الامور الاربعة المذكورة احتج الخصم بوجوه الاول انه واقع فيكون جائزا اما الاول فلان ابراهيم عليه السلام مامورا بذبح ولده اسمعيل بدليل قوله تعالى اني ارى في المنام اني اذبحك فانظر ماذا ترى قال يا ابت افعل ما تؤمر وقوله ان هذا لهو البلاء المبين وامر بذبح بقوله تعالى وفديناه بذبح عظيم لو كان قد ذبح لما احتاج الى الفداء وذلك دليل النسخ لاستحالة اخلاله عليه السلام بالواجب واما الثاني فلان الثاني انه يحسن ان يقول السيد لعبده احفظ هذا الثوب بشرط

الا انها تغني عن خياطته وكذا يحسن عن الشارع الثالث ان الفعل المامور به في الوقت المعين وقد يكون مصلحة
والامر به كذلك قيامه به ثم يزول مصلحة الامر خاصة في وقت اخر ويضمن مفسدة فيحسن النهي عنه وان كان الفعل
المامور به مصلحة في وقت الامر والنهي وان كان الفعل المامور به مصلحة في وقت الامر من المفسدة والجواب عن
الاول بالمنع من امر ابراهيم عليه السلام بالذبح بل انما كان مامورا بمقدماته من الاضجاع واخذ المدية وذلك مع حصول
الظن الغالب بانه مامور بالذبح بلا ومبين ويؤيده قوله تعالى قد صدقت الرؤيا ولو فعل بعض ما امر به يقال قد
نقض الرؤيا والفداء لا يدل على انه كان مامورا بالذبح حقيقة بل جاز عما حصل في ظنه من امره بالذبح سلمنا لكن لا نم
انه لم يذبح فقد روى انه عليه السلام ذبح وكلما كان قطعة منه عضوا اوصله الله تعالى فان قلت لو كان قد ذبح لما احتاج
الى الفداء قلت لا نم وذلك لان الفداء ليس عن نفس الذبح بل عن ازهاق الروح وابطال الحياة المترتبين عليه وعن
الثاني بالمنع من الملازمة وظاهر ان علة حسن الظن ذلك من السيد الحسنى از البداء عليه وتجويز ظهور مفسدة
في المامور به وذلك ممتنع في حقه تعالى لكونه عالما بكل معلوم وعن الثالث ان الامر انما يحسن باعتبار حسن الفعل المامور
واذا فرضت مصلحة الفعل باقية كان حسنه باقيا وايض فاستلزام الامر المفسدة مع بقاء مصلحة الفعل يوجب رفع
الامر لا النهي عن الفعل لان فيه تفويت تلك المصلحة والمصلحة المذكورة يتضمن النهي عما امر به وان كان المتنازع
من ذلك وهو نسخ الشيء قبل فعله فانه اعم من كونه بالنهي عنه او باباحة تركه والعجب ان الاشاعرة ذهبوا الى ان
الامر انما يتوجه على المامور عند مباشرة الفعل المامور به وههنا صرحوا بان الامر كان وجودا قبل الفعل ومصلحة
ثم صار مفسدة قبل الفعل ايض قالوا ان الامر السابق على الفعل اعلام واخبار المكلف بانه مكلف بالفعل في وقته
فيلزمهم الكذب على الشارع بتقدير نسخه قبل ذلك الوقت **قال** البحث السادس يجوز نسخ الشيء لا الى بدل كاية
تقديم الصدقة على المناجاة وقوله تعالى بايات بخير منها او مثلها لا يدل على مطلوبهم لجواز كون العدم خيرا من ثبوت الحكم
في وقت نسخه اولان المراد بخير منها في اللفظ انه والمفهوم هنا ويجوز النسخ الى اثقل كما في الصوم الناسخ لتخيير بينه وبين
الفدية والحبس منسوخ بالجلد والرجم وصوم عاشورا بصوم رمضان قالوا الخير اخف وجوابه بل الاكثر
ثوابا ويجوز نسخ التلاوة دون الحكم وبالعكس لانهما عبادتان لا تلازم بينهما وقد وجد في الاعتداد
بالحول والرجم للشيخين ويجوز نسخ الامر المقيد بالتابيد لانه كالعموم القابل للتخصيص ولان شرط النسخ
الدوام ولا تعاند الشيء وشرطه والخبر ان امتنع بغيره كحدوث العالم امتنع نسخه والا جاز مثل
عمرت نوح الف سنة ثم بين من بعد الف سنة الا خمسين عاما والكذب بغير لازم لان الناسخ دل على ان المراد ابدا

البعض كما دل النهي الناسخ للامر على ان المراد بالامر البعض وامتنع مثل اهلك الله عادا ولم يهلكهم لاتحاد المخبر عنه ويجوز نسخ الاخبار عن الشيء علانه لا استبعاد في ان يزيل الله تعالى عنا التكليف بالاخبار عن الشيء حتى الخبر عند التوحيد كما امتنع الجنب القران وصدق الخبر لا يمنع من زوال التعبد به اذا اشتمل على مفسدة ولا يجوز نسخه بالاخبار بنقيضه مع امتناع تغيره والعلم الذي علم وجوبه لكونه مصلحة لا تتغير كالمعرفة لا يجوز نسخه ويجوز في غيره اذا اشتمل على وجه قبيح **اقول** قد اشتمل هذا البحث على مسائل الاولى يجوز نسخ الشيء لا الى بدل خلافا لقوم لنا انه يجوز اشتمال المنسوخ حال النسخ على مفسدة فيجب رفعه واذا لم يشتمل البدل على مصلحة لم يجب اثباته ولانه واقع فيكون جائزا اما الاول فلان وجوب تقديم الصدقة امام مناجاة الرسول عليه السلام المستفاد من قوله تعالى يا ايها الذين اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجويكم صدقة منسوخ من غير بدل اتفاقا واما الثاني فظاهر احتج المانع بقوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها والجواب ان عدم الحكم قد يكون خيرا ولانه لا يوصف من ثبوته في وقت اذا اراد بالخير ما هو اكثر ثوابا او نقول ان المراد نسخ لفظ الاية ولهذا قال نات بخير منها او مثلها وليس للحكم ذكر فيكون المراد ما هو افصح منها او مثلها في الفصاحة وفي الاول نظر من حيث ان العدم شر فلا يكون خيرا ولانه لا يوصف بكونه ماتيا به لا يحصيل بالفاعل ولعدم الفائدة في ذلك لان كل احد يعلم ان رفع كل شيء يوجب تحقق نقيضه ولانه رتب الاتيان على النسخ الذي هو رفع الحكم فيجب مغايرتهما الثانية يجوز نسخ الشيء الى اثقل منه خلافا لبعض الشافعية وجوزه قوم ومنعوا من وقوعه لنا انه واقع فيكون جايزا اما الاول فلانه تعالى في ابتداء الاسلام خير المكلفين بين صوم شهر رمضان والفدية بالمال ثم نسخ ذلك التخيير بتعين الصوم وهو اشق ولانه اوجب الحبس في البيوت والتعنيف حدا على الزنا ونسخ ذلك بالضرب بالسياط والجلد والتغريب في حق البكر والرجم بالحجارة في حق المحصن وهو اشق ونسخ صوم عاشورا بصوم شهر رمضان وهو اشق واما الثاني فظاهر احتجوا بقوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها اي اخف او مثلها اي مساويها والاثقل ليس كذلك والجواب المنع من كون المراد الخير والمثل ما ذكرتموه بل المراد والله اعلم بالخير الاكثر ثوابا وبالمثل المساوي فيه الثالثة يجوز نسخ التلاوة دون الحكم وعكسه وهو نسخ الحكم دون التلاوة خلافا للشاذ من المعتزلة لنا ان كلا من التلاوة والحكم عبارة مستقلة يجوز انفكاكهما عن الاخرى فان قراءة مجردها موجبة لحصول الثواب والاجر لقوله عم من قرء القران فاعرب به فله بكل حرف منه عشر حسنات والقيام بالعبادات المشتمل عليها القران موجب لحصول الثواب وان مجرد

مادل عليها منه كالصلوة والصيام والحج واذا كان كذلك لم يكن رفع احدهما موجبا لرفع الاخرى ولانه واقع فيكون جائزا اما الاول فكنسخ حكم الاعتداد فى الوفاة بالحول مع عدم نسخ تلاوة الاية المتضمنة له ونسخ التلاوة ما روى من قوله الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما فان قيل بقاء التلاوة مع نسخ الحكم مما يوهم بقاءه فيودى الى الجهل القبيح ولخلو القران عن الفائدة ح ونسخ التلاوة دون الحكم مشعر بزواله لكون الاية وسيلة الى معرفة الحكم فارتفاعها يوهم زوال الحكم فيودى الى الجهل ايضا والجواب انما يتوهم بقاء الحكم مع بقاء التلاوة اذا لم يقم دليل على نسخه لما على تقدير قيام دليل عليه فلا ولا يلزم من ارتفاع الحكم ارتفاع فائدة التلاوة كما فى تلاوة ما خلا عن الحكم وهو حصول الثواب والبركة وجواز اشتماله على حكم يعلمها الله تع وهى خفية على البشر ولكن الا يتوهم ارتفاع الحكم عند نسخ التلاوة مع بقاء مقتضيه وعدم طريان ما ينافيه الرابعة يجوز نسخ الامر المقيد بالتابيد خلافا لقوم لنا ان لفظ التابيد يقتضى استغراق الزمان المستقبل كما يقتضى اللفظ العام استغراق الاشخاص المندرجة تحته وكما جاز اخراج بعض الاشخاص عن العموم كذا يجوز اخراج بعض الازمنة ما يدل على النسخ والجامع هو الحكمة الداعية هو التخصيص ولان تطرق النسخ الى الحكم مشروط بدوامه لولا الناسخ فان المطلق والمقيد بغاية معنية لا ينسخ والشئ لا ينافى شرطه احتج المانع بان تقييد الامر بالتابيد مساو للتنصيص على المامور به فى كل وقت من الاوقات وكما ان النسخ الثانى ممتنع فكذا الاول والجواب المنع من المساواة فان الاول قابل للتخصيص بالاستثناء وغيره ليس كذلك الخامسة فى جواز نسخ الخبر منع منه ابو على وابو هاشم واصحابهما مطلقا وجوزه ابو عبد الله البصرى وقاضى القضاة والسيد المرتضى وابو الحسين البصرى وفصل اخرون فقالوا ان كان مدلول الخبر مما يصح تغيره مثل قولنا الشئ الفلانى واجب او مندوب او زيد مومن وعمرو كافر جاز نسخه عند تغيره اما بالمنع من الاخبار به او بالاخبار بنقيضه لو لا تغاير الوقت وان كان مما يمتنع تغيره مثل قولنا العالم حادث والبارى قديم لم يجز وهو الاصح عندنا وعند المعتزلة لانه يكون كذبا والله تع منزه عنه هذا اذا اريد به الاخبار به او ندب به او اباحته جاز مطلقا الا انه يجوز تحريم الاخبار بالتوحيد والرسالة فى بعض الاحوال لاشتماله على مفسدة كما حرم على الجنب والحائض قراءة بعض القران العزيز وكون الخبر صدقا لا يمنع من زوال التعبد بالاخبار به اذا كان مشتملا على مفسدة عند النسخ لكن لا يجوز نسخه بالاخبار بنقيضه لانه يكون كذبا وكذا يجوز نسخه وبيان المراد منه مثل قوله عمرت نوحا الف سنة ثم تبين بعد انما عمره الف سنة الا خمسين عاما وفى كون هذا نسخا نظر لعدم صدق حده عليه اذ ليس لم يرفع به حكما شرعيا وانما هو

به رفع حكم الخبر اعنى وجوب

بيان ارادة الخاص فى قوله الف سنة وتعيين المراد به احتج الجبائيان بان تطرق النسخ الى الخبر يوهم كونه كذبا ولانه
لو جاز ذلك لجاز ان يقول اهلك الله عادا ولم يهلكهم ومعلوم انه لا يجوز لو قيل [illegible] والجواب انه معارض بايهام
النسخ فى الامر البداء فانه لما لم يمنع من تطرق النسخ اليه فكذلك الخبر وعن الثانى ان اهلاك عاد غير متكرر لاستحالة التعدد
فى اهلاكهم فقوله اهلك الله عادا انما يتناول المرة الواحدة فقوله بعد ذلك ما اهلكهم يرفع تلك المرة فيكون كذبا اما
لو قال المراد اهلاك بعض عاد جاز لكنه لا يكون نسخا بل تخصيصا لانه تخصيص بالاشخاص لا بالازمان والتحقيق
ان النسخ رفع حكم شرعى على ما عرفت فمرفوضه للخبر اما الحكم الشرعى المتعلق به او مدلوله او بهما جميعا وعلى التقادير
فالنسخ اما ان يكون بالاخبار بنقيضه او لا الثانى فاما ان يكون مدلول الخبر مما يصح تغيره او لا فالنسخ فى كل ذلك
جائز الا فيما يستلزم الكذب فانه محال عندنا وعند المعتزلة الذى العلم ان وجب لكونه مصلحة وكانت مصلحة لازمة
لا يتغير بتغير الازمان والمكلفين والاحوال كان وجوبه دائما واستحال نسخه لان فيه تفويتا لتلك المصلحة و
ذلك كوجوب معرفة الله تعالى وصفاته والا جاز نسخه عند اشتماله على نوع قبيح او عند خلوه من المصلحة
الباعثة على ايجابه كالعلم بالكتب المنسوخة وتفاصيل احكام الشريعة المتقدمة **قال** البحث السابع يجوز نسخ الكتاب
اجماعا كالعدة وبالسنة المتواترة لانهما قطعيان تعارضا ولا يجوز العمل بهما ولا اهمالهما ولا العمل بالمتقدم فتعين
المتاخر احتج الشافعى بقوله تعالى نات بخير منها او مثلها اسند الاتيان الذى هو الناسخ اليه ووصفه بالخيرية
والمساواة وانما يتحقق فى القرآن وايضا فبقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم والناسخ مبين وبقوله قل ما يكون
لى ان ابدله من تلقاء نفسى ان اتبع الا ما يوحى الى والجواب لا يلزم ان يكون المأتى به ناسخا منصوصا وقد رتب على النسخ ولان
السنة سنة والنسخ من البيان لانه تخصيص بالازمان فهو بيان مدة العبادة والمراد بالبيان التبليغ وهو اولى لاقتضائه
العموم بخلاف ما قصده لاختصاصه بالمجمل وانكار التبديل يدل على انه يوحى من الله قرآنا او سنة واما نسخه بخبر الواحد
فلا لاجماع الصحابة على ترك خبر الواحد اذا رفع حكم الكتاب احتج الظاهرية بقياس النسخ على التخصيص
ولانه دليل عارض المتواتر وهو متاخر ولوقوعه فى تحريم كل ذى ناب فانه ناسخ لقوله قل لا اجد وكذا انسخ قوله واحل لكم
ما وراء ذلكم بلا تنكح المرأة على عمتها وخالتها ولان اهل قباء قبلوا خبر الواحد فى نسخ القبلة والجواب بالاجماع فرق بين
النسخ والتخصيص والمتواتر مقطوع به فى متنه بخلاف الخبر فلا مساواة فلا معارضة ونفى الوجدان الى تلك الغاية لا يدل
على عدم فيما بعد وتحريم نكاح العمة والخالة مخصص لا ناسخ واهل قباء جاز ان يكونوا قد سمعوا منه عليه السلام انه
ينسخ حكم القبلة او سمعوا المنادى فى المسجد بعينه ويجوز نسخ السنة بالكتاب لان الاستقبال ناسخ للتوجه

الى بيت المقدس الثابت بالسنة وقوله فالان باشروهن ناسخ لتحريم المباشرة وليست فى القران وصوم رمضان
ناسخ لعاشورا وصلوة الخوف ناسخة لتاخيرها حتى ينقضى القتال احتج الشافعى بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم
بيان فيكون كل واحد بيانا للاخر والجواب لا يدل على حصر كلامه فى البيان وما تقدم ويجوز نسخ السنة المتواترة والاحاد
كقوله عليه السلام كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها او خبر الاحاد بالمتواتر وبالعكس عقلا لا سمعا **اقول** لما فرغ
من البحث عن المنسوخ باعتبار متعلقه اعنى الفعل وعوارضه شرع فى البحث عن الناسخ وقد عرفت فى حد النسخ
انه الدليل الشرعى الرافع الحكم الشرعى السابق عليه على وجه لولاه لكان ثابتا ولما كان الدليل الشرعى الذى يمكن النسخ له
منحصرا فى الكتاب والسنة المنقولة تارة تواترا وتارة احادا على ما ياتى لان كل واحد من دليل اثبات الحكم المنسوخ
ودليل ارتفاعه اعنى الناسخ لا يخلو امن الاقسام الثلثة فكانت اقسامها تسعة وقد ذكرها طاب ثراه مفصلا الاول
نسخ الكتاب بمثله اى نسخ الحكم المستفاد من الكتاب العزيز بدليل مستفاد منه ايضا وهو جائز اتفاقا الا ما نقل عن ابى
مسلم وقد تقدم بيانه فى اثبات وقوع النسخ فى القران العزيز الثانى نسخ الكتاب بالسنة المتواترة وهو جائز ايضا عند
جمهور المتكلمين من المعتزلة والاشاعرة والامامية من الفقهاء كمالك واصحاب ابى حنيفة وابن شريح ومنعه
الشافعى واحمد بن حنبل وكثير من الظاهرية احتج الاولون بانهما اعنى الكتاب والسنة دليلان قطعيان
تعارضا ولا يمكن العمل بهما لان فيه جمعا بين النقيضين ولا اهمالهما لان المانع من العمل بكل منهما
انما هو العمل بالاخر فاذا زال المانع لزم العمل بهما حال عدم العمل بهما وانه محال واما ان يعمل بالمتقدم
خاصة وهو باطل لاستلزامه الغاء المتاخر بالكلية فتعين العمل بالمتاخر وهو المط احتج الشافعى بوجوه الاول
قوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها اسند الاتيان الذى هو الناسخ اليه تعالى وذلك انما يتحقق
فى القران لا السنة لانها كلام الرسول عليه السلام ولانه وصف الماتى به بكونه خيرا من الاية المنسوخة او مماثلا
لها ويستحيل فى غير القران ان يكون خيرا منه ومماثلا له ولان ذلك يقتضى ان يكون الماتى به من جنس المنسوخ
كما لو قال انسان ما اخذ منك من ثوب اتيك بخير منه او مثله فانه يقتضى منه عرفا اتيانه بثوب خير منه او
مماثل له وجنس القران قران الثانى ان السنة مبينة للقران والناسخ ليس مبينا له فالسنة ليست ناسخة له
اما الاول فلقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم واما الثانى فلما تقدم من كون الناسخ رافعا للمنسوخ والرافع
للشىء ليس مبينا له بل ضده الثالث قوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا ائت بقران غير هذا او بدله قل ما يكون لى ان
ابدله من تلقاء نفسى ان اتبع الا ما يوحى الى وذلك دليل على ان السنة لا تكون ناسخة للقران والجواب عن الاول انه مبنى

على كون المأتي به هو الناسخ وهو ممنوع لجواز كونه امرا مغائرا له بل يتعين ذلك لانه تم رتبه على النسخ وجعله
مشروطا به فيكون متأخرا عن النسخ المتأخر عن الناسخ الاتيان لا المأتي به قلت الاتيان مقدم على المأتي به
لانه عبارة عن ايجاده فترتبه على النسخ يوجب ترتب المأتي به على النسخ وهو المدعى واسناد الاتيان اليه تعالى لا يدل
على كونه ليس من السنة لانها منه تعالى لقوله وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى والمراد بكون المأتي به خيرا انه
في كثرة الثواب على ما تقدم ومن الجائز كون القيام بالحكم المستفاد من السنة اعظم ثوابا للمكلفين من المنسوخ و
اصلح لهم في التكليف حال النسخ والمثال المذكور من وجوب كون المأتي به من جنس منسوخ ضعيف مع انه معارض
بقول الملك لرعيته من يلقني منكم بحمد وشكر وثناء القه بخير منه فانه لا يفهم منه كون الجزاء من جنس الحمد والشكر
والثناء بل من العطاء والانعام والرفد والاكرام وعن الثاني المنع من الكبرى فان النسخ بيان لانه تخصيص في الازمان
فهو مندرج تحت مطلق التخصيص الذي هو نوع من البيان ولا منافاة بين كونه رفعا للحكم وبيان الانتهاء مدته لكون لثاني
لازما للاول سلمنا لكن لا نم انحصار السنة في البيان فيجوز كون بعضها مبينا لبعض القرآن وبعضها ناسخا لبعض آخر
منه سلمنا لكن لا نم ان المراد بالبيان هنا بيان المجمل او بيان ارادة خلاف الظاهر لان ذلك مختص ببعض القرآن العزيز
اذ فيه ما لا يحتاج الى بيان اصلا كالمحكمات فلو كان مرادا لزمه خلاف ظاهر العموم وهو قوله تعالى ما نزل اليهم فيجب
حمله على التبليغ والاظهار ليكون شاملا لجميع القرآن على ما تقدم وعن الثالث ان الاية انما يدل على انه ليس للرسول عليه السلام
تبديل القرآن من تلقاء نفسه وليس فيها دلالة على انه ليس له ذلك بوحي من الله تعالى من كتاب وسنة بل الحق انها
دالة على ان له ذلك من حيث المفهوم الرابع نسخ الكتاب بخبر الواحد جائز عقلا عند جمهور الاصوليين القائلين بان
خبر الواحد حجة لان كلا منهما دليل يجب العمل به وقد تعارضا فيجب العمل بالمتأخر منهما جمعا بين الدليلين ولانه
ليس في العقل ما يمنع من ان يتعبد الله تعالى برفع حكم متواتر بما يصل الينا من اخبار الاحاد واختلفوا في وقوعه فمنعه
المحققون سمعا وجوزه اهل الظاهر لنا اجماع الصحابة على ترك خبر الواحد اذا عارض المتواتر من الكتاب العزيز او السنة
قال علي عليه السلام لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول اعرابي بوال على عقبيه وقال عمر لا ندع كتاب ربنا ولا
سنة نبينا بقول امرأة لا ندري اصدقت ام كذبت وفيه نظر لان عليا عليه السلام وصف الراوي بما يدل على فسقه
وعدم قبول خبر مثل هذا الراوي لا يدل على عدم قبول خبر العدل الثقة كما لو علل بذلك رد شهادته ولانه عليه السلام
علل رد الخبر بعوارضه وهو يفيد كونه غير مردود لذاته وهو عمر علل الرد بكون المخبر امرأة لا ندري اصدقت ام كذبت
ولا يلزم من ذلك رد مطلق الخبر كما لو رد شهادتها احتج اهل الظاهر بوجوه الاول يجوز انه تخصيص المتواتر

من الكتاب والسنة بخبر الواحد على ما تقدم فكذا نسخهما به قياسا عليه والجامع كون كل منهما رافعا لضرر
مظنون اولان فيه جمعا بين الدليلين الثاني ان خبر الواحد دليل شرعي عارض المتواتر وهو متاخر عنه فوجب تقديمه
عليه كغيره من الادلة الشرعية الثالث انه واقع فيكون جايزا اما الاول فلنسخ قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على
طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير بما نقل عنه عليه السلام بطريق الاحاد من نهيه عن
اكل كل ذي ناب من السباع وكنسخ قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم بقوله عليه السلام المنقول احادا لا تنكح المراة على عمتها
ولا على خالتها ولان اهل قباء قبلوا نسخ القبلة بخبر الواحد ولم ينكر الرسول عليه السلام عليهم في ذلك واما الثالث فظاهر
والجواب عن الاول ان الاجماع من الصحابة فرق بين التخصيص والنسخ فبطل قياسه عليه وعن الثاني ان المتواتر مقطوع
في متنه وخبر الواحد مظنون فلا يكون مساويا له ومع تحقق هذا التفاوت بينهما لا يتحقق المعارضة وفيه نظر لان
خبر الواحد وان كان مظنونا في متنه الا انه مقطوع في دلالته والمتواتر بالعكس فتساويا كما قلناه في التخصيص
وعن الثالث المنع من النسخ المدعى فيما ذكرتم اما الاية الاولى فان عدم وجدانه عليه السلام فيما اوحي اليه الى تلك الغاية
محرما غير الاشياء المذكورة لا يدل على انه لا يجد فيما اوحي اليه فيما بعد محرما غيرها وايضا لا يلزم من عدم تحريم ما عدا الاشياء
المذكورة اباحته سواها بل جاز كونه مباحا بالاصل فتحريمه فيما بعد لا يكون نسخا لانه رفع حكما عقليا لا شرعيا وح لا يكون
النهي عن الاكل كل ذي ناب ناسخا واما الاية الثانية فليست منسوخة بقوله عم لا تنكح المراة على عمتها ولا على
خالتها بل مخصصة به لان الامة تلقته بالقبول واما اهل قبا فلا نسلم انهم قبلوا نسخ القبلة بخبر الواحد لجواز
ان يكون النبي عم اسمعهم من قبل ما يدل على تحويل القبلة الى الكعبة او انه انضم الى اخبارهم بذلك من القرائن ما
افضى الى افادة تلك الاخبار العلم حيث انهم قريبون من المسجد فيسمعون الصياح وارتفاع الاصوات بحضرة الرسول
عليه السلام بان القبلة قد استدرت الرابع الخامس يجوز نسخ السنة مطلقا بالكتاب سواء كانت منقولة بالتواتر
او بالاحاد وهو قول الاكثر خلافا للشافعي لنا انه واقع فيكون جايزا اما الثاني فظاهر واما الاول فلان التوجه الى بيت المقدس
كان واجبا في ابتداء الاسلام وهو ثابت بالسنة خاصة اذ ليس في القران العزيز ما يدل عليه وقد نسخ بقوله تعالى فول
وجهك شطر المسجد الحرام فان قلت لم لا يجوز استناد وجوب استقبال بيت المقدس الى قران نسخت تلاوته او انه
نسخ بالسنة والامر باستقبال الكعبة لا ينافي ذلك قلت هذا مخالف للاصل ولان فتح هذا الباب يفضي الى عدم العلم
بالناسخ اصلا الثاني ان مباشرة النساء في الليل كانت محرمة على الصائمين بالسنة لعدم وجود ما يدل عليه في الكتاب
العزيز وقد نسخ بقوله تعالى فالان باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط

الاسود من الفجر الثالث ان صوم عاشوراء كان واجبا بالسنة لما ذكرنا ثم نسخ بصوم شهر رمضان
بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وفيه نظر فان الامر بصوم شهر رمضان غير مناف لصوم عاشوراء فكيف يكون ناسخا
بل الناسخ في الحقيقة ما دل على ارتفاع حكمه سواء عين رمضان للبدلية اولا الرابع جواز تاخير الصلوة في الحرب الى انقضاء
القتال كان ثابتا بالسنة ولهذا قال يوم الخندق وقد اخر الصلوة حشى الله قبورهم نارا وقد نسخ ذلك الجواز بوجوب
صلوة الخوف الدال عليها القران العزيز واحتج الشافعي بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم وهذا يدل على ان كلامه
بيان للقران العزيز فلو كان القران ناسخا للسنة لكان بيانا لها اذ الناسخ بيان للمنسوخ فيكون كل منهما بيانا للاخر
وانه محال والجواب ليس في الاية ما يدل على انحصار كلامه في البيان لجواز كون المنزل محتاجا الى البيان مع ان كلا منهما معلوم
البطلان اذ المراد بالبيان الاظهار وح يجوز ان يكون بعض الاحكام الشرعية مستفادا من السنة ثم ينسخه الله تعالى باية من
الكتاب العزيز وبالعكس ولا يلزم من ذلك كون كل منهما بيانا للاخر وايضا مما تقدم من تعيين حمل البيان على التبليغ والا
واية فالاية انما دلت على انه مبين لما نزل الله تعالى اليه الى حين نزول الاية المذكورة ولا يدل على كونه مبينا لما سينزله
الله تعالى فيما بعد واعلم ان الشافعي ذكر في استدلاله على امتناع نسخ القران بالسنة ان الناسخ ليس مبينا وفي استدلاله على
عكسه انه مبين وهو تناقض السادس يجوز نسخ السنة المتواترة بمثلها اتفاقا لانهما دليلان قطعيان تعارضا فيجب
العمل بالمتاخر منهما لما تقدم السابع يجوز نسخ السنة المنقولة بالاحاد بمثلها لما قلناه ولانه واقع فيكون جائزا
اما الاول فلقوله عليه السلم المنقول احادا كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها والنهي المخبر عنه ليس منقولا
بالتواتر وقوله في شارب الخمر فان شربها الرابعة فاقتلوه ثم حمل اليه من شربها الرابعة فلم يقتله وهما منقولان احادا
اما الثاني فظاهر الثامن نسخ خبر الواحد بالسنة المتواترة وهو جائز قطعا ممتنع سمعا لما تقدم ذكره في نسخ الكتاب
بخبر الواحد **قال** البحث الثامن الاجماع لا ينسخ لان دلالته متوقفة على وفاة الرسول صلى الله عليه واله وسلم فلا
ينسخ بالكتاب ولا بالسنة لانهما سابقان عليه فيقع باطلا لان اجماعهم على خلافهما خطاء ولا بالاجماع لان الثاني
اما ان يكون عن دليل فيكون الاول خطاء اولا عنه فيكون الثاني خطاء وكذا لا ينسخ به لانه ان نسخ نصا كان
او اجماعا لزم تخطئة احدهما والاجماع عقيب الخلاف المستقر ليس بناسخ التخيير الثابت في الاخذ باحدهما شاء بل مبين
شرط الاول والقياس لا يكون ناسخا ولا منسوخا لانه ليس حجة عندنا واما نسخ الفحوى دون الاصل فممتنع ولانه نقض
الغرض وكذا العكس لان بقاء التابع مع ارتفاع المتبوع محال ويجوز نسخهما معا **اقول** قد اشتمل هذا البحث على مسائل
الاولى ان الاجماع لا يكون منسوخا بمعنى ان الحكم المجمع عليه لا يتطرق اليه النسخ وهو اختيار اكثر الاصوليين خلافا

لبعضهم لنا ان الاجماع لا ينعقد الا بعد وفاة الرسول عليه السلام لانه ما دام موجودا لا ينعقد الاجماع من دونه
لانه سيد المؤمنين ومتى وجد قوله عليه السلام لم يكن بقول غيره وح نقول لو تطرق النسخ الى الاجماع لكان الناسخ له اما
من الكتاب والسنة او الاجماع او القياس والقياس ليس بحجة على ما يأتي والكل محال اما الكتاب والسنة فلانهما لا بد ان يكونا
موجودين قبل الاجماع لاستحالة تجدد الكتاب والسنة بعد وفات الرسول ع وح يكون خلافا لمقتضاهما خطاء فالاجماع
عليه يكون اجماعا على الخطاء وهو محال لما يأتي واما الاجماع فمحال لانه ان كان الثاني لا عن دليل كان الاجماع الثاني خطأ وهو محال و
بتقدير جوازه لا يكون ناسخا لانه ح ليس دليلا شرعيا وان كان عن دليل كان الاجماع الاول خطاء لان ذلك الدليل
لا بد ان يكون من الكتاب والسنة وهما سابقان على الاجماع الاول ومنافيان له فيكون لانه لا يقال نسخ الاجماع للاجماع واقع
جائز اما الاول فلان الامة اذا اختلفت على قولين فان اجمعت على ان العامي مخير في الاخذ بايهما شاء فاذا اتفقت بعد
ذلك على احدهما فقد اجمعت على زوال ذلك التخيير واما الثاني فلانا نقول اجماع الامة على تخيير العامي مشروط ببقاء
الخلاف فاذا تحقق الاتفاق ارتفع الخلاف فارتفع الاجماع المشروط به لوجوب عدم المشروط عند عدم الشرط لان الاجماع الثاني
رفعه ولقائل ان يقول لا نم توقف حجية الاجماع على وفاة الرسول ع فانه رسول الله ص اخبر ان امته لا تجتمع على الخطأ ولا على
ضلالة وح يتحقق الاجماع من دون انه داخل قوله ع في اقوالهم لان لفظ الامة لا تتناوله وما ذكروه من كون التخيير
مشروطا ببقاء الخلاف وكونه مرتفعا لارتفاع شرطه لا ينافي كونه منسوخا ولا كون الاجماع الثاني ناسخا لان حكم
الاجماع الاول ارتفع بارتفاع الخلاف الحاصل بالاجماع الثاني فيكون مرتفعا لان المرتفع بالمرتفع بالشيء مرتفع بذلك الشيء
على ان هذا وارد في كل حكم منسوخ فانه مشروط بعدم ورود دليل يدل على نقيضه فاذا ثبت ذلك الدليل ارتفع المنسوخ
لارتفاع شرطه فاذا لم يكن ذلك نسخا لم يتحقق نسخ ابدا الثانية ان الاجماع لا يكون ناسخا خلافا لعيسى بن ابان لنا لو كان
ناسخا لكان المنسوخ به اما نصا او اجماعا والاول محال لان خلاف النص خطاء والاجماع عليه يكون اجماعا على الخطاء
والثاني محال ايضا لما تقدم من لزوم كون احدهما خطاء الثالثة القياس لا يكون منسوخا ولا ناسخا عندنا
لانه ليس بحجة على ما يأتي هذا اذا لم يكن منصوص العلة ولم يكن الحكم في الفرع اقوى من الاصل كقياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف
وأما اذا كان احدهما جاز كونه ناسخا ومنسوخا عند المص وموافقيه واما عند الجمهور القائلين بانه
حجة مطلقا فيجوز نسخه بالنص في حيوة الرسول عليه السلام وبعد وفاته بالاجماع لجواز نصا على خلاف
الحكم المستفاد من القياس السابق وكذا اذا اختلف الامة على قولين قياسا ثم اجمعت على احدهما كان ذلك نسخا للذي القياس
واما كون القياس ناسخا فلا يجوز نسخه النص لا للاجماع اتفاقا ويجوز نسخه بقياس آخر كما لو اقتضى القياس حكما

مخصوصا ثم نص الشارع على صورة مشاركة لمحل ذلك الحكم فى وصف بما ينا قض ذلك الحكم ونص على علية
ذلك الوصف فانه يكون ناسخا للاول كما لو حكم باباحة النبيذ قياسا على الدبس مثلا ثم نص الشارع على تحريم
الخمر لعلة كونه مسكرا وهو وصف حاصل فى النبيذ حكم بتحريمه وكان ذلك ناسخا للحكم الاول الرابعة اتفقوا على
جواز نسخ الفحوى مع اصله كما فى قوله تعـ ولا تقل لهما اف ولا تنهرهما فانه دال بفحواه على تحريم الضرب فرفع تحريم
والضرب معا وهل يجوز نسخ الفحوى دون اصله او بالعكس منع منهما المصنف طاب ثراه اما الاول فلانه نقض للغرض
من حكم الاصل اذ الغرض من قوله تعـ ولا تقل لهما اف اعظام الوالدين فرفع تحريم ضربهما ينافى ذلك ولان الفحوى
لازم للاصل فيكون رفعه مستلزما واما الرفع وهو مذهب ابى الحسين البصرى وتردد القاضى عبد الجبار فمنع منه تارة لما قلناه وجوزه
اخرى لان ذلك يجرى مجرى التخصيص على تحريم الضرب فكانه قال لا تقل لهما اف ولا تنهرهما ولا يلزم من رفع
احد هما التحريمين رفع الاخر اما الثانى وهو نسخ الاصل دون فحواه فلان الفحوى تابع لاصله فاذا ارتفع الاصل
ارتفع الفحوى لاستحالة بقاء التابع عند ارتفاع فى العبادة الواحد فعند الحنفية نسخ وليست نسخا عند الشافعية
ولحق ما قيل هنا تفصيل ابى الحسين وهو ان البحث هنا يتعلق بامور ثلثه الاول كون الزيادة هل تقتضى زوال
شىء ام لا والحق ان ذلك لانها اقل ما تقتضى زوال عدمها الثانى ان هذا الزوال هل يسمى نسخا ام لا والحق ان
الزائل ان كان حكما شرعيا وكان المزيل متراخيا سمى نسخا والا فلا الثالث هل يجوز الزيادة بخبر الواحد والقياس
فالحق ان الزائل ان كان حكم العقل جاز والا فلا الا ان يجوز نسخ الزائل بالظنى فزيادة التغريب او عشرين
لا يزيل الا نفيهما الثابت عقلا لان ايجاب الثمانين مشترك بين نفى الزائد وعدمه فليس نسخا فجاز ثبوته
بخبر الواحد واجزاء الثمانين وكونهما كمال الحد وتعلق رد الشهادة عليهما تابع لنفى وجوب الزيادة كما لو زيد
على الفرائض الخمس لتوقف الخروج عن العهدة وقبول الشهادة على فعله مع جوازه بخبر الواحد اما لو قال الثمانون
كمال الحد لم يقبل فى الزيادة خبر الواحد وتقييد الرقبة بالايمان ان تاخر كان نسخا لعموم الكتاب الدال على
جواز عتق الكافر فلا يقبل فيه خبر الواحد وان قارن كان تخصيصا يقبل خبر الواحد فيه واباحة قطع
رجل السارق ثانية رافعة لحظر قطعها الثابت بالعقل فيجوز اثباتها بخبر الواحد والتخيير بين واجب معين
وغيره ان لم يرفع حكما عقليا لان قوله اوجبت هذه لا يمنع من قيام غيره مقامه وانما علم عدم قيام غيره مقامه بان
الاصل عدم جوازه اما لو نص على عدم وجوب قيام غيره مقامه كان اثبات البدل ناسخا فالحكم بالشاهد واليمين
زيادة للتخيير بين الحكم بالشاهدين والشاهد والمرأتين فيقبل فيه خبر الواحد وزيادة ركعة على الصبح قبل التشهد

قال البحث التاسع زيادة عبادة على العبادة ليست نسخا اما الزيادة على النص ممنوعة

ليس نسخا للركعتين لعدم تناول النسخ الافعال ولا لوجوبهما ولا لاجزائهما لبقاء وجوبهما واجزائهما لنفي الركعة المعلومة بالعقل نعم هو نسخ لوجوب التشهد عقيب الركعتين ولو زيدت بعد التشهد قبل التحلل نسخت وجوب التحلل بالتسليم او كونه ندبا وكلاهما حكم شرعي لا يقبل فيه خبر الواحد وزيادة غسل عضو في الطهارة ترفع نفي وجوبه العقلي وايجاب الصوم بعد الليل رافع لقوله الى الليل الثابت بالشرع فلا يقبل فيه خبر الواحد اما صوموا النهار ثم يوجب الصوم بعض الليل فانه يرفع حكما عقليا فيجوز اثباته بخبر الواحد واثبات بدل الشرط يرفع نفي كون المهمل شرطا وهو حكم عقلي **اقول** لما فرغ من البحث من اقسام الناسخ شرع في البحث فيما ظن انه ناسخ وليس كذلك وفيه مسائل الاولى اتفق الاصوليون على ان زيادة عبادة على العبادات ليس نسخا للمزيد عليه كانت تلك العبادة صلوة او غيرها الا ما ذهب اليه العراقيون من ان زيادة صلوة على الصلوات الخمس نسخ لانه يصير للوسطى غير وسطى وقال تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى فخالفهم الباقون من حيث ان كون الوسطى وسطى ليس حكما شرعيا حتى يكون ارتفاعه نسخا والزموهم كون زيادة عبادة على اخر العبادات نسخا لان ذلك يخرج الاخيرة عن كونها اخيرة وهو غير لازم لهم لان الشارع لم يرتب عليه حكما بخلاف الوسطى المختصة بوجوب زيادة المحافظة عليها بل الحق انه نسخ ان كان ذلك لاجل كونها وسطى للصلوة المفروضة مطلقا لان ذلك الوصف يزول بزيادة فريضة فيزول الحكم المعلق عليه فلو كان لكونها وسطى الخمس لم يزل الحكم لعدم زوال الوصف المذكور بزيادة اخرى الثانية اختلفوا في الزيادة على النص في العبادة الواحدة فذهب ابو هاشم والشافعي الى انه ليس نسخا وقال الحنفية انه نسخ وفصل اخرون فقال بعضهم ان افادة النص المذكور من جهة دليل الخطاب او الشرط خلاف ما افادته الزيادة كان نسخا مثل قوله في سائمة الغنم وقال القاضي عبد الجبار ان كانت الزيادة وقد غيرت المزيد عليه تغييرا شديدا بحيث لو فعل هذا الزيادة على حد ما كان يفعل قبلها كان وجوده كعدمه ووجب استينافه كانت نسخا مثل زيادة ركعة على صلوة ركعتين والا فلا مثل زيادة التغريب وزيادة عشرين على الثمانين في حد القذف وفصل ابو الحسين البصري تفصيلا استحسنه المصنف تراه هو ان النظر في هذه المسئلة يتعلق باسور ثلثة احدها ان الزيادة على النص هل تقتضي زوال شيء ام لا والحق انها تقتضيه لان اثبات اي شيء اقل ما تقتضي زوال عدمه الذي كان قبله وثانيها ان هذه الزيادة هل تسمى نسخا والحق انما ان يزول بها انكان احدهما حكما شرعيا وكان الزيادة تراخيه سميت نسخا وان كان حكما عقليا وهو البرائة لم يسم ذلك الزوال نسخا وثالثها ان تلك الزيادة هل تثبت بخبر الواحد والقياس ام لا والحق انه لما كانت الزيادة تنفي حكم الاصلية جاز ان لا يمتنع

مانع خارجي كما لو قيل خبر الواحد لا يكون حجة فيما يعم به البلوى او ان القياس ليست حجة في الكفارات والحدود وغيرها فهذه
الموانع لا تعلق لها بالنسخ من حيث هو نسخ وان كان الزائل حكما شرعيا فلينظر في دليل الزيادة فان كان بحيث يجوز
نسخ الدليل الحكم الزائل جاز والا فلا هذا ما يتعلق بالاصول ويتفرع على ذلك مسائل فقهية الاولى زيادة التغريب على حد
الزاني البكر او زيادة عشرين على جلد ثمانين في حد القذف فليس نسخا لانها انما رفعت نفي التغريب او ما زاد على الثمانين
وهذا النفي غير معلوم بالشرع لان ايجاب الثمانين قدر مشترك بين جلد الثمانين مع الزيادة وبدونها فهو اعم منهما والعام
لا يدل على الخاص وكذا الكلام في التغريب بل ذلك معلوم بالبراءة الاصلية وهي حكم عقلي فليس نسخا وح يجوز اثباتها
بخبر الواحد ما لم يمنع من ذلك مانع واما كون الثمانين كمال الحد وتعليق رد الشهادة عليها فانه تابع لنفي وجوب الزيادة
المستفادة من العقل فلا يعتبر رفعه نسخا كما لو زيد على الفرائض الخمس فريضة فانه لا يكون نسخا فيقبل فيه خبر الواحد مع ان
قبول الشهادة والخروج عن عهدة الامر بالصلوة كان متوقفا على اداء الخمس ثم يرتفع بتوقفه على اداء المجموع بخلاف
كون الثمانين كمال الحد فان زيادة العشرين رافعة له اما لو قال الثمانون كمال الحد او رد الشهادة معلقة عليها
خاصة كانت الزيادة نسخا فلا يقبل فيها خبر الواحد ولا القياس اذ كان حكم المزيد عليه متواترا الثانية لو قيد الرقبة
المامور بعتقها مطلقا في الكتاب العزيز بالايمان وكان التقييد متراخيا بالاطلاق كان نسخا لعموم الكتاب الدال على
اجزاء عتق الكافر ولم يقبل فيه خبر الواحد لما عرفت من امتناع نسخ الكتاب به وان كان مقارنا كان تخصيصا له فيقبل
فيه خبر الواحد لما تقدم من جواز تخصيص عموم الكتاب به وفيه نظر فان اجزاء عتق الكافر تابع لنفي التقييد بالايمان
المستفاد من حكم العقل اذ الاطلاق لا يدل على العموم اذا تراخى التقييد عن وقت العمل بالخطاب دل على اجزائه على اطلاقه
وانتفاء التقييد ح والا لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة ويكون اثبات التقييد نسخا بعد ذلك الثالثة اذا قطعت يدي
السارق واحدى رجليه ثم سرق فابيح قطع رجله الاخرى لم يكن ذلك نسخا لان تلك الاباحة رافعة لحظر قطعها الثابت
بالعقل وجاز اثباته بخبر الواحد الرابعة اذا اوجب الله تعالى علينا فعلا مطلقا ثم خيرنا بينه وبين فعل اخر كان ذلك التخيير رافعا
لحكم عقلي وهو اصالة عدم ايجاب ذلك الفعل وعدم قيامه مقام الفعل المامور به اولا وليس الامر الاول دالا
على نفيهما منهما فان قول الشارع ان هذا الفعل ليس فيه دلالة على عدم ايجاب غيره واقامته مقامه وح لا يكون نسخا وفيه نظر فان ايجاب
الفعل مستلزم للمنع من تركه وايجاب غيره واقامته مقامه يرفع ذلك وهو حكم شرعي ولان الوجوب كان متعلقا بخصوصيته
الفعل الاول بالذات فبالتخيير بينه وبين غيره صار متعلقا بالامر الكلي المشترك بينهما دون خصوصية الاول وان كان وجوبهما على
سبيل التخيير بينهما ويكون خصوصية الاخر تابعا على انه بالعرض من حيث ان القيام من ذلك الكلي لا يتم الا بخصوصية احد الفعلين وذلك غير الوجوب

كان اثبات التخيير نسخا ولم يقبل فيه خبر الواحد ان كان ذلك النسخ متواترا في الخامسة زيادة التخيير كالحكم
بالشاهد واليمين ليس نسخا التخيير الحاكم بين الحكم بالشاهدين والشاهد والمرأتين المستفاد من قوله تعالى
واستشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان لانه انما يرفع حكما عقليا وهو اصالة عدم
كونه حجة اذ ليس في الاية دلالة على ان الحكم لا يكون الا بهما فجاز اثباتها بخبر الواحد السادسة لو زيد على ركعتي صلوة
الصبح ركعة اخرى قبل التشهد بحيث صارت ثلاثا لم يكن ذلك نسخا لانه لو كان نسخا فاما للركعتين وهو باطل
لان النسخ لا يرد على الافعال بل على الاحكام واما لوجوبهما وهو باطل ايض لانه ثابت لم يرتفع بالزيادة واما
لاجزائهما وهو باطل لانهما مجزيتان غير انهما كانتا مجزيتين عند عدم الركعة الزائدة والان لا تجزيان الا معها
وذلك تابع لوجوب ضم الركعة الزائدة اليهما وذلك الوجوب انما يرفع عدمه وهو حكم عقلي فلا يكون نسخا نعم
يكون ذلك نسخا لوجوب التشهد عقيب الركعتين لانه حكم شرعي ارتفع باثبات الركعة الزائدة قبله فلا يقبل فيه خبر
الواحد اما لو زيدت الركعة بعد التشهد قبل التحلل بالتسليم كان ذلك رفعا لوجوب التحلل بالتسليم او ندبه
عقيب الركعتين وكلاهما حكم شرعي وكان نسخا فلا يقبل فيه خبر الواحد السابعة زيادة غسل عضو في الطهارة
ليس نسخا لنفس الطهارة ولا لوجوبها ولا لاجزائها كما تقدم وانما هو رفع لنفي وجوب غسل ذلك العضو وذلك
حكم عقلي فلا يكون ارتفاعه نسخا فيقبل فيه خبر الواحد وفيه نظر لان الزيادة يرفع كون الطهارة المزيد عليها
رافعة للحدث ومبيحة للدخول في الصلوة ومس كتابة المصحف وهي احكام شرعية فرفعها يكون نسخا الثامنة
قوله تع واتموا الصيام الى الليل مفيد لكون الليل طرفا وغاية للصوم فايجاب الصوم الى ثلث الليل مثلا يرفع كون
الليل غاية وطرفا وهو حكم شرعي فيكون نسخا ولا يقبل فيه خبر الواحد اما لو قال صوموا النهار ثم زيد عليه صوم
اول الليل كانت تلك الزيادة رافعة لنفي وجوبها وهو حكم عقلي اذ ايجاب صوم النهار ليس فيه دلالة على وجوب
صوم شيء من الليل ولا على عدمه فلا يكون نسخا ويقبل فيه خبر الواحد التاسعة لو قال الشارع صلوا ان كنتم
متطهرين كان مفيدا لكون وجوب الصلوة مشروطا بالطهارة فلو امر بالصلوة عند حصول امر اخر بحيث يكون
شرطا اخر لوجوب الصلوة لم يكن الامر الثاني نسخا لانه انما رفع كون ذلك الاخر غير شرط وهو حكم عقلي لان قوله
الصلوة واجبة عند حصول الطهارة لا يلزم كونها غير واجبة عند عدمها وتحقق امر آخر يكون بدلا عنها اذ لم
يقل بدلالة المفهوم وفيه نظر لما تقدم من ان عدم الشرط موجب لعدم المشروط وح يكون عدم الطهارة
موجبا لعدم وجوب الصلوة وهو حكم شرعي واثبات شرط اخر يرفعه فيكون نسخا والفرق متحقق بين قوله

صلوا ان كنتم متطهرين وبين قوله الصلوة واجبة عند حصول الطهارة لان الطهارة في الاول شرط للوجوب
دون الثاني **قال** البحث العاشر نقص العبادة نسخ للمنقوص وليس نسخا لما يتوقف العبادة عليه وهل يكون نسخا
للعبادة فصل السيد المرتضى تفصيلا جيدا فقال ان كان الباقي بعد النقصان متى فعل لم يكن له حكم في الشريعة ولم
يجر مجرى فعله قبل النقصان كنقصان الركعتين فهذا النقصان نسخ والا فلا كما لو نقص من الحد عشرين فنسخ الركعتين بغير
حكم الصلوة الشرعي فانها لو فعلت بعد النسخ من الحد الذي كانت تفعل عليه قبل لم تجز فجملة الصلوة منسوخة
وليس نسخ الوضوء نسخا للصلوة لان حكم الصلوة باق على ما كان ولو نسخ القبلة بالتوجه الى غيرها كان نسخا للصلوة
كما في بيت المقدس فان الصلوة لو وقعت اليه لم تجز اما لو اسقط التوجيه بالتحريم للاستقبال الى ما كان اولا
فهو نسخ للصلوة ايضا اذ لو توجه الى ما كان اولا اجزأه وانما نسخ لتعيين **اقول** اتفق الاصوليون على ان نقصان
من العبادة نسخ لذلك المنقوص وعلى ان نسخ ما لا يتوقف عليه صحة العبادة ليس نسخا لها كما لو وجبت الصلوة
والزكوة ثم نسخ احدهما فانه لا يكون نسخا للاخرى واختلفوا في نسخ ما يتوقف عليه صحة العبادة فقال ابو الحسين
البصري وابو الحسن الكرخي انه لا يكون موجبا لنسخ العبادة سواء كان جزءا لها كركعة من الصلوة او شرطا خارجا عنها
كالطهارة وقال قوم من المتكلمين انه يكون نسخا للعبادة مطلقا وهو اختيار الغزالي وفصل السيد المرتضى ره تفصيلا
حسنا اختاره المص فقال اذا كانت العبادة المنقوص منها لو فعلت بعد النقصان بتمامها كما كانت تفعل قبله لم يكن لها حكم
في الشريعة ولم تجر مجرى فعلها قبل النقصان كنقصان ركعة من الصلوة كان نسخا والا فلا كما لو نقص من حد الزنى عشرين واحتج
على ذلك بان نقص ركعة من الصلوة موجب لنسخ اصل الصلوة لانه نسخ للبعض وابقاء للباقي فان الركعتين
الباقيين ليستا بعض الصلوة بل هي عبادة اخرى والا كان من صلى الصبح ثلثا اتيا بالواجب وزيادة كما لو وجب عليه
ان يتصدق بدرهم فتصدق باثنين مع انه خلاف التقدير ويتفرع على ذلك فروع الاول ان نسخ ركعتين من الاربع بغير
حكم الصلوة الشرعي لانها لو فعلت بعد النقصان على الحد الذي كانت تفعل قبله لم يجز وجرى وجودها مجرى
عدمها فجملة الصلوة منسوخة الثاني نسخ الوضوء ليس نسخا للصلوة لان حكم الصلوة باق فانها لو فعلت بعد النسخ على
ما كانت عليه قبل النسخ كانت مجزية الثالث نسخ القبلة ان كان بالتوجه الى غيرها كان نسخا لانها لو فعلت على ما كانت
تفعل عليه قبل النسخ لم تكن مجزية كما في نسخ استقبال بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة ولو نسخ استقبال بيت المقدس
بتخيير التوجه اليه وتسويغ التوجه الى غيره من الجهات كان نسخا للصلوة ايضا لما ذكرناه من انه لو وقعت متوجهة الى تلك
الجهة لم يكن مجزية ولو خير بين جميع الجهات لم يكن نسخا للصلوة لانه لو صلى الى ما كان قبله اولا لاجزأه وانما

نسخ المتغيرين فقد تقدم ان اثبات التخيير ليس نسخا وفيه ما تقدم واختار المص في النهاية مذهب ابي الحسين

واستدل عليه بان المقتضي للكل ان كان متناولا للجزء ومعا فخروج احدهما لا يقتضي نسخ الاخر كسائر ادلة

التخصيص واجاب عن حجة السيد بالمنع من استلزام نقص الركعة نسخ اصل الصلوة ولكان نسخا لوجوب الكل من حيث هو

كل وكون الركعتين الباقيين غير جزء من الثلث ممنوع والا لافتقر وجوبهما الى امر جديد وهو خلاف الاجماع وعدم

صحة صلوة الصبح اذا زيد فيها ركعة ليس لعدم وجوبها مع الزيادة بل لادخال ما ليس من الصلوة فيها **قال**

البحث الحادي عشر يعرف كون الخطاب ناسخا بالتنصيص عليه وبالتنافي مع معرفة المتاخر ويقبل قول الصحابي في ان هذا

الخبر متاخر ولا يقبل قوله في انه ناسخ وكذا لا يقبل لو قال انه منسوخ سواء عين الناسخ او ابهمه خلافا للكرخي في

الثاني **اقول** يعرف كون الخطاب ناسخا لغيره بالتنصيص عليه اما من الرسول عليه السلام او من الامام المعصوم

او من جميع الامة بان يوجد لفظ النسخ فيقول هذا الخطاب ناسخ لذلك وهذا منسوخ بذلك او نسخ كذا بكذا

وبالتنافي في مدلوليهما مع علم المتاخر وتحقق باقي الشرايط النسخ بان لا يكون الجمع بين الحكمين المدلول عليهما

بالخطابين ممكنا اما بان يكونا متناقضين مثل قوله تع الان خفف الله عنكم فان التخفيف نفي التثقيل او متضادين

كتحويل القبلة من بيت المقدس الى الكعبة ومع عدم علم المتاخر يعلم كون احدهما ناسخا للاخر في الجملة وعلم التاريخ

يكون من جهة اللفظ بان يقال هذا الخبر قبل هذا او يوجد في اللفظ ما يدل عليه مثل قوله ع كنت نهيتكم عن زيارة

القبور الا فزوروها والان خفف الله عنكم فانه يعلم منه ان النهي قبل الامر والتثقيل قبل التخفيف او يقال هذا

الخبر ورد في سنة كذا وهذا في سنة كذا او تعلق احدهما على زمان معلوم التاخر كقول هذا قاله في غزاة بدر

وهذا في غزاة احد ونزلت هذه الاية قبل الهجرة وهذه بعدها وغير ذلك مما يذكر في باب التراجيح انشاء الله

ولو قال الصحابي هذا الخبر متاخر عن ذلك قبل مثل قوله ان خبر انما الماء من الماء متقدم على قوله اذا التقى الختانان

وجب الغسل اذ ليس في ذلك مستند الى الاجتهاد والتخمين يقع فيه الغلط بخلاف قول هذا الخبر ناسخ او هذا الخبر منسوخ

لانه قد يستند في ذلك الى اجتهاده ولا يكون صوابا سواء ابهم كما مثلناه او عين الناسخ والمنسوخ كما لو قال هذا منسوخ بكذا

وهذا ناسخ بكذا وفصل الكرخي فقال ان عين الناسخ لم يقبل لاحتمال استناده في ذلك الى الاجتهاد فلا يجب الرجوع

اليه وان ابهمه وقال هذا منسوخ قبل لانه لولا ظهور النسخ فيه لم يطلق وهو ضعيف لجواز ظهوره في ظنه لا في نفس الامر

بسم الله الرحمن الرحيم قال قدس سره **المقصد الثامن في الاجماع وفيه مباحث** الاول في تحققه وهو عبارة من اتفاق اهل الحل والعقد من امة محمد عليه السلام على امر من الامور وهو حجة اما عندنا فظاهر لان المعصوم سيد امة محمد صلى الله عليه وآله فاذا فرض اتفاقهم دخل الامام عليه السلم فيهم فيكون حجة واما الجمهور فلقوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين وكذلك جعلناكم امة وسطا كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وهو يقتضي التعميم ولقوله عم لا تجتمع امتي على خطأ وهو متواتر المعنى وبان العادة تحيل اجتماع الخلق الكثير على الخطاء **اقول** الكلام في الاجماع تارة في ماهيته وتارة في تحققه اي ثبوته وتارة في حجيته اما الاول فالاجماع في اللغة العزم قال الله تعالى فاجمعوا امركم وشركائكم وقال عليه السلم لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل اي يعزم ويقال على الاتفاق ايضا يقال اجمع القوم على كذا اذا اتفقوا واجمع عليه ويقال اجمع الرجل اذا صار ذا جمع كما يقال البن الرجل واتمر اذا صار ذا لبن وتمر ويقال اجمعوا على كذا اذا صاروا ذوي جمع عليه واما في الاصطلاح فقد عرفه المصنف بما ذكره فخر الدين في المحصول وهو انه عبارة عن اتفاق اهل الحل والعقد من امة محمد صلى الله عليه وآله على امر من الامور قال والمراد بالاتفاق الاشتراك اما في الاعتقاد او القول او الفعل الدالين عليه او بعضهم على الاعتقاد والبعض الآخر على القول او الفعل الدالين عليه وباهل الحل والعقد المجتهدون في الاحكام الشرعية وبامر من الامور ما يعم الاثبات والنفي والاحكام العقليات والشرعيات واللغويات اذا تقرر هذا فنقول الاتفاق كالجنس وباضافته الى اهل الحل والعقد يخرج اتفاق غيرهم من العوام وغير المكلفين وتقييدهم بكونهم من امة محمد صلى الله عليه وآله يخرج اتفاق اهل الحل والعقد من ارباب الشرائع المتقدمة كاليهود والنصارى وفي تعريفه اهل الحل والعقد المجتهدين في الاحكام الشرعية وكذا اهل اللغة وغيرهم من ارباب العلوم الدينية واجماع المجتهدين في الاحكام الشرعية على حكم عقلي او لغوي ليس اجماعا ولا حجة اذ لم يكونوا مجتهدين في الكلام واللغة وقد صرح هو بذلك فيما بعد فاذن الحد منقوض عكسا وطردا واما الثاني وهو تحققه فقد منع منه جماعة قالوا انه مما لا يكون معلوما بالضرورة يمتنع اتفاق الخلق عليه كما يمتنع اتفاقهم في الساعة الواحدة على الكلمة الواحدة او الماكول الواحد ورد بان امتناع الاتفاق في ذلك انما هو لتساوي الاحتمال فيه وهو مفقود فيما نحن فيه لتحقق الرجحان المستند الى دليل الحكم والاتفاق على مثل ذلك غير ممتنع كاتفاق الخلق العظيم على نبوة محمد صلى الله عليه وآله والآخرون سلموا امكانه ووقوعه ومنعوا من العلم به لعدم الطريق اليه اذ ليس معلوما بالوجدان كعلمنا بلذاتنا والامنا ولا بالحس وهو ظاهر ولا بالنظر العقلي للقطع بانتفاء طريق عقلي يعلم ان فلانا افتى بكذا فلم يبق الا الخبر وهو ممتنع لتوقفه على معرفة المجتهد ليخبر عن نفسه ومعرفة كل واحد من المجتهدين المنتشرين

لا نقل الاجماع اجماع المتكلمين على حكم عقلي [illegible] الاحكام الشرعية

شرعاً وعرفا فى الوقت الواحد متعذر ويتعذر حصوله جاز ان يكتم بعضهم مذهبهم ويبدى خلافه لتقية او

خوف ومن هنا قال فخر الدين الا ان الانصاف يقتضى انه لا طريق الى معرفة حصول الاجماع الا فى زمن الصحابة حيث كان المومنون

قليلين لا يتعذر معرفتهم بالتفصيل وفيه نظر لان ذلك يدفع الامتناع الناشى من الجهل بالمجتهدين ولا يدفع

الامتناع الناشى من الجهل بمذاهبهم للاحتمال المذكور واما الثالث فهو كونه حجة فعليه الاكثر خلافا للخوارج والنظام

اما على راى اصحابنا الامامية فظ لان المعصوم موجود فى كل زمان التكليف عندهم وهو سيد فقهاء الامة فلا بد من

اعتباره فى تحقق الاجماع فيكون حقا لا باعتبار انضمام اقوال غيره الى قوله بل قوله وحده حجة سواء وافقه الباقون او

خالفوه واما الجمهور فقد احتجوا عليه بوجوه الاول قوله تعـ ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المومنين

نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا وجه الاستدلال انه تعالى جمع بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المومنين فى الوعيد

وذلك يوجب كون اتباع غير سبيل المومنين محرما اذ لو لم يكن كذلك لم يحسن ان يترتب الوعيد عليهما فانه لا يحسن ان يقال

ان زنيت وشربت الماء عاقبتك ومعنى تحريم اتباع غير سبيل المومنين تحريم اتباع قول وفتوى مخالف قولهم وفتويهم

فيكون متابعة قولهم وفتويهم واجبة اذ لا خروج عن هذين القسمين اعنى اتباع غير سبيل المومنين واتباع سبيلهم

هو المطلوب وفيه نظر لا لاستلزامه كون اتباع قول اى مجتهد كان اما واجبا او حراما لانه اما سبيل المومنين او غير

سبيلهم الثانى قوله تعـ وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا

والوسط العدل ولهذا رتب عليه الشهادة واذا كانوا عدولا استحال اجماعهم على الخطاء الثالث قوله تعـ كنتم خير امة

اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وذلك يوذن بامرهم بكل معروف ونهيهم عن كل

عن كل منكر لما تقدم من ان الالف واللام للاستغراق فلو اجمعوا على الخطاء لكانوا امرين بالمنكر غير ناهين

وفيه نظر اذ لا يلزم من امرهم بالمعروف قيامهم به ولا من نهيهم عن المنكر امتناعهم عنه كيف وقد قال تعالى اتامرون

الناس بالبر وتنسون انفسكم سلمنا لكن يكفى فى صدق الاخبار عنهم بذلك امرهم بكل معروف ونهيهم عن كل

منكر مرة واحدة فى حياة الرسول صلعم ولا ينافى ذلك ارتكابهم المنكر فيما بعد الرابع قوله عم لا يجتمع امتى على الخطاء هذا

وان لم يكن متواتر اللفظ الا انه متواتر المعنى فانه قد نقل عنه عليه السلام هذا المعنى بصيغ مختلفة مشتركة

فى الدلالة عليه مثل لا يجتمع امتى على ضلالة يد الله على الجماعة سالت ربى ان لا يجتمع امتى على الضلالة وا عطانى

ذلك ولا خطاء عليكم بالسواد الاعظم والمتواتر بحسب المعنى يفيد العلم على ما ياتى الخامس من طريق العقل

وهو الذى عول عليه الجوينى وتقريره ان اجماع الخلق الكثير على الحكم الواحد يستحيل عادة ان لا يكون عن دلالة ولا

٢ وفيه نظر اذ لا يلزم من الاجماع على الشهادة على الناس العصمة عن الخطاء

٢ يمكن ان يقال مجاز ان يكون الامة بمعنى جمع من الامة فلا يدل على ان كل الامة لا يجتمع على الضلالة

امارة فان كان الاول كان الاجماع كاشفا عن تلك الدلالة فخلاف الاجماع يكون خلاف تلك الدلالة فيكون خطاء
فالاجماع حق وان كان الثانى فكذلك لانا رأينا التابعين قاطعين بالمنع من مخالفة هذا الاجماع اعنى الصادر عن امارة
ولولا اطلاعهم على دلالة قاطعة تمنع من مخالفته لما كان كذلك وفيه نظر للمنع من استناد قطعهم بذلك الى دلالة
قاطعة لاحتمال استنادهم فيه الى ما اعتقد وانه دليل وليس كذلك **قال** ونتكلم الاول باشتراط تبين الهدى
كالمعطوف عليه ومن جملة الدليل الدال على الحكم ولان السبيل ليس للعموم وكذا لفظة غير ولان مفهومه فيما به صاروا
مومنين ولان السبيل الدليل لمشاركة الطريق فى الايصال فالتجوز اولى فيه من الاتفاق على الحكم اذ لا مناسبة فيه
ولان الاية تدل على نقيض المط اذ سبيل المومنين وجوب التمسك بالدليل لا بالاجماع ولعدم الملازمة بين تحريم اتباع
غير سبيل المومنين ووجوب اتباع سبيلهم لثبوت الواسطة وهى ترك الاتباع ولانتفاء العموم اذ لو اتفقوا على
المباح فان وجب تناقض والا فالمط قال المرتضى انها تدل على وجوب اتباع من علم ايمانه لا من يكون باطنه بخلاف
ظاهره وانما يتحقق ذلك فى المعصوم **اقول** لما ذكر ادلة الجمهور على كون الاجماع حجة شرع فى ايراد الاشكالات عليها مفصلا
اما على الاول فلان الاية لا تدل على تحريم متابعة غير سبيل المومنين مطلقا بل ان دلت فبشرط تبين الهدى لكونه
شرطا فى المعطوف عليه اعنى مشاقة الرسول عليه السلام والمعطوف والمعطوف عليه كالجملة الواحدة فيجب اشتراكهما
فى الشرط واللام فى الهدى للاستغراق فيكون الشرط فيهما تبين جميع انواع الهدى ومن جملة ذلك الدليل الدال على الحكم
المجمع عليه وح لا يبقى للاجماع فائدة لانه عند العلم بذلك الدليل يستند الحكم اليه لا الى الاجماع وعند عدمه
لا يحرم مخالفة الاجماع لعدم الشرط فيسقط اعتباره بالكلية سلمنا دلالتها على المنع من متابعة غير سبيل المومنين
مطلقا ولكن عن متابعة كلما كان غير سبيل المومنين او متابعة بعض ما كان كذلك والاول ممنوع لان كلا من لفظى غير
وسبيل المفرد فلا يفيد العموم وبتقدير تسليمه يسقط الاستدلال على المدعى لان معنى الاية ح ان كل من اتبع
كلما كان مغايرا لكلما كان سبيل المومنين استحق العقاب وظاهر ان ذلك لا يدل على ان المتبع لبعض ما غاير سبيل المومنين
للعقاب والثانى مسلم بقولهم وهو تحريم اتباع بعض ما غاير سبيل المومنين لكن ما غاير سبيل المومنين وبعض ما غاير سبيل كل المومنين
فان الذى يغايره هو الكفر بالله ورسوله ويتعين حمل الاية على ذلك لانه المتبادر الى الفهم فان قول القائل لا تتبع
غير سبيل الصالحين يفهم منه المنع من متابعة غير سبيلهم فيما به صاروا صالحين لا فى كل شىء حتى فى الاكل والشرب
وغير ذلك مما لا مدخل له فى الصلاح ولان الاية نزلت فى رجل ارتد وهو دليل على ان الغرض منها المنع من الكفر

لكن لفظة السبيل حقيقة في الطريق الذي هو موضع المرور والحركة وهو غير مراد هنا اتفاقا فيجب صرفه الى

المجاز وليس بعض المجازات اولى من غيره فيبقى الاية مجملة وايضا لا يمكن حمله على اتفاقهم على الحكم لعدم المناسبة بينهما

التي هي شرط التجوز ولو سلم لكن يمكن حمله على دليل الحكم وهو اولى لتحقق المناسبة بينهما وهي اشتراكهما في كون كل منهما

مفض الى المط فيكون الاية دالة على وجوب متابعة المومنين في اخذ الحكم المجمع عليه من دليله وح لا يكون الاجماع

حجة سلمنا لكن الاية تدل على نقيض المدعى وهو كون الاجماع ليس حجة لان سبيل المومنين وجوب التمسك با

الدليل واخذ الحكم منه فالمتبع لسبيلهم يكون اخذ الحكم من دليله لا من الاجماع سلمنا لكن لا يلزم من تحريم اتباع غير

سبيل المومنين وجوب اتباع سبيلهم وانما يلزم ذلك ان لم يكن بينهما واسطة وليس كك فان بينهما واسطة هي ترك

الاتباع مطلقا سلمنا لكن الاية ليست عامة بمعنى انه مقتضاها وجوب اتباع سبيل المومنين في كل شيء والا لكانوا

اذا اتفقوا على فعل مباح فان وجب اتباعهم فيه يناقض لخروجه عن كونه مباحا وان لم يجب ثبت المط وهو انتفاء

العموم وقال السيد المرتضى ره هذه الاية انما تدل على وجوب اتباع سبيل المومنين اعني الذين علم منهم الايمان وهو

يكون باطنه موافقا لظاهره وذلك لا يتحقق الا في المعصوم اما في غيره فلا لعدم القطع بموافقة باطنه لظاهره وهو حق

قال والثاني بان وصف الامة بالعدالة يستلزم وصف كل واحد بها وهو باطل اجماعا لان العدالة ليكونوا شهداء

لا يؤثر فيها الصغائر ولان شهادتهم في الاخرة والعدالة يتحقق هناك والثالث بان الظ بعض الامة فيحمل على

المعصوم ولان المفرد المحلى بلام التعريف لا يدل على العموم والخبر من باب الاحاد والمعنى يقتضي اشتراط التواتر

اقول لما فرغ من الاشكالات الواردة على الوجه الاول شرع في ذكر الاشكالات الواردة على باقي الوجوه اما على

الوجه الثاني فان ظاهر الاية يقتضي وصف كل واحد من الامة بالعدالة وهو معلوم البطلان وح اما ان يقال ان المراد

بالوسط غير العدل فيسقط الاستدلال على المدعى او ان المراد بالامة البعض فنحن نقول بموجبه ونحملها على المعصوم لانه

معلوم العدالة ولانه جعل غاية هذه العدالة كونهم شهداء على الناس والشهادة لا يقدح فيها الصغائر وح يجوز

وقوع الصغائر منهم وهو خطأ فتحقق جواز اجماعهم على الخطأ ولان شهادتهم التي هي الغاية في العدالة انما تكون في

الاخرة فيكون اعتبار العدالة ح لان العدالة غير معتبرة في التحمل بل في الاداء وكذا لا يلزم من كونهم عدولا في الاخرة كونهم

عدولا في الدنيا كك واما على الوجه الثالث فلان الاية لا يمكن حملها على ظاهرها لاستلزامه وصف كل واحد من الامة

بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو باطل بالوجدان فيجب حملها على البعض وهو المعصوم سلمنا لكن لا نسلم العموم

بمعنى كونهم امرين بكل معروف وناهين عن كل منكر لما تقدم من ان المفرد المحلى بلام الجنس ليس للعموم واما على الرابع وهو

وهو الخبر المذكور فانه من باب الاحاد وهو لا يفيد الا الظن فكيف يثبت به الاجماع الذي هو من الادلة القطعية عندهم
والتواتر المعنوي شرطه بلوغ الالفاظ المذكورة حد التواتر في الطرفين والواسطة واشتمال كل واحد منها على ذلك
المعنى وكلاهما مفقود فيما نحن فيه اما الاول فظ واما الثاني فلانه لا يحتاج الى بيان كون كل واحد من هذه الاخبار والا
على ان الاجماع حجة دلالة قطعية لانها لو كانت ظ ولو في بعض تلك الاخبار لم يحصل الغرض لجواز كونه من الصحيح
وما عداه كذبا ويكون المراد منه خلاف الظاهر والخامس ضعيف جدا للمنع من قضاء العادة باستحالة اجماع الخلق
الكثير على الخطاء كيف وخصوم المسلمين في اصناف الكفار وارباب الملل المنسوخة مجمعون على الطعن في الاسلام
وهو من اعظم الخطاء وهو اضعاف المسلمين واعلم ان المص جعل هذا البحث في تحقق الاجماع ولم يبحث الا
في حجيته وكونه حجة وقوله الثاني معطوف على قوله ويشكل الاول اي ويشكل الثاني وكذا الثالث وانما لم يورد على
الخامس شيئا من الاشكالات لظهور ضعفه **قال** البحث الثاني قال السيد المرتضى لا يجوز احداث قول ثالث
للعلم بان احد القولين الاولين حق اذا التقدير ان الامام قائل باحدهما فانا لو فرضنا انقسام الامة باجمعها على قولين
فيكون الثاني باطلا وكذا الثالث واما الجمهور فقد جوزه بعضهم مع تخصيصه وبعضهم بقاسمه الاخر ومنعه
اخرون للاجماع من كل منهما على وجوب الاخذ بقولهم او بالقول الاخر واذا حكمت الامة بعدم الفصل بين
المسئلتين بجميع الاحكام امتنع الفصل سواء اتحد الحكم كالتحليل والتحريم فيهما او اختلف بان يحكم البعض
بالتحليل فيهما والاخر بالتحريم فيهما او لا ينقل الحكم عنهم وكذا اذا لم يفرق احد ولم ينقل الحكم عنهم بعدم الفرق
واتحد طريق الحكم كالعمة والخالة اللتين رجحين تحت ذوي الارحام وان اختلف الطريق جاز الفرق لانتفاء
الاجماع ولزوم ان من يوافق مجتهدا في حكم يوافقه في الجميع **اقول** كل مسئلة اشتملت على موضوع كلي فالحكم
فيها اما بالايجاب الكلي او السلب الكلي او الايجاب في البعض والسلب في الباقي فهذه احتمالات ثلثة لا مزيد
عنها فاذا اختلفت الامة على قولين فيها بان قال بعضهم بالايجاب الكلي والباقون بالسلب الكلي او بالانقسام
او قال بعضهم بالسلب الكلي والباقون بالانقسام فهل لمن بعدهم ان يقول بالثالث ام لا قال السيد المرتضى
لا يجوز ذلك مطلقا وهو مذهب الامامية كافة وحجتهم عليه ظ وهي ان المعصوم لا بد وان يكون قائلا
باحد ذينك القولين اذا التقدير ان جميع الامة انقسموا الى قسمين كل منهما قائل بواحد من القولين فيكون
ذلك القول حقا والثاني هو قول القسم الاخر باطلا وكذا الثالث اعني القول المحدث وايضا فان كان الحق في احد
ذينك القولين كان الاخر باطلا والثالث اولى بالبطلان وان لم يكن لزم اجماع الامة على الخطاء وهو اعتقاد

اذا لم يشتمل على جميع الجهات بان الحق في البعض

تبطلان الثالث اما الجمهور فاختلفوا فى ذلك فمنع منه الاكثر مطلقا وجوزه بعض الحنفية والظاهرية مطلقا وقال آخرون
ان لزم من القول الثالث نفى ما اجمعوا عليه لم يجز والا جاز مثال الاول ميراث الجد مع الاخ قال بعض الصحابة
باختصاص الجد بالارث وآخرون بمشاركة الاخ اياه فيه فالقول باختصاص الاخ بالارث يرفع ما وقع
الاجماع عليه وهو ان للجد قسطا من الميراث ومثال الثاني ميراث الزوج مع الابوين قال بعضهم للزوج نصيبه
من الاصل وللام ثلث الاصل ايضا وللاب الباقي وقال آخرون للزوج نصف الاصل وللام ثلث الباقي وللاب ثلثاه ومن
جعل لهما ثلث الاصل مع الزوج جعله لهما مع الزوجة فالقول باعطائهما ثلث الباقي مع الزوج وثلث الاصل مع
الزوجة قول ثالث لا يرفع ما وقع الاجماع عليه فكان جائزا احتج المانعون بان الامة لما اختلفت على القولين اوجب
كل من الفريقين الاخذ بقوله او بقول الآخر وذلك اجماع منهما على التخيير واحداث القول الثالث يرفعه فكان
باطلا وهذه الحجة منقول عن القاضي عبد الجبار وهي ضعيفة فان اجماعهم على ذلك مشروط باستمرار الخلاف وعدم
ظهور قول ثالث لمجتهد آخر فعلى تقدير ظهور ذلك يرتفع ذلك الاجماع لارتفاع شرطه واذا لم يفصل الامة بين
المسئلتين في الحكم فهل لمن بعدهم الفصل بينهما بان قالوا لا فصل بين هاتين المسئلتين في حكم الفلاني او في شيء من
الاحكام امتنع الفصل لكونه رافعا للاجماع وهذا يقع على اقسام ثلثة احدها ان يقولوا في المسئلتين بالتحليل
او بالتحريم الثاني ان يقول بعضهم بالتحليل فيهما والبعض الآخر بالتحريم فيهما والثالث ان لا تنقل الينا عنهم
حكم معين فيهما وعلى هذا اذا ثبت حكم احدى المسئلتين ثبت للاخرى والا لزم رفع ما اجمعوا عليه من عدم
الفصل وان لم ينصوا على عدمه لكنهم لم يفصلوا بينهما فان علم اتحاد طريقة الحكم فيهما اجرى ذلك مجرى النص
على عدم الفصل كتوريث العمة والخالة فان الامة لم يفصل بينهما بل كل من ورث احدهما ورث الاخرى
وطريقة توريثهما واحدة معلومة في كونهما مندرجتين تحت اولى الارحام الذين عناهم الله تعالى بقوله و
اولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله وان لم يتحد طريق الحكم كما في منع الشافعي من شرب النبيذ وبيع
الغائب واباحتهما عند ابي حنيفة فانه يجوز الفصل بان يقول
بعض الناس بتحريم شرب النبيذ وجواز بيع الغائب عملا
بالاصل السالم عن معارضة مخالفة الاجماع ولانه لو لم يجز الفصل لزم ان من وافق الشافعي في تحريم النبيذ مثلا
لدليل له ان يوافقه في كل حكم وان فقد الدليل عليه والتالي بطل اتفاقا فكذا المقدم والملازمة ظاهرة لان كل حكم
قال الشافعي اما ان يوافقه ابو حنيفة فيه او يخالفه فان كان الاول وجب على موافقة القول للشافعي به لكونه اجماعا

ع ومن جعل لهما ثلث الباقي مع الزوج جعله لهما مع الزوجة [illegible]

وان كان الثانى فكذلك والا لزم الفصل وهو خلاف المقدر وهو بناء على انحصار المجتهدين فيهما واعلم
ان القسم الاول من اقسام عدم الفصل المذكور اجماع فالفرق لا رافع له فلا يجوز مطلقا سواء نصوا على
عدم الفصل ولم ينصوا اذ لا يجوز ايضا مخالفة بغير الفصل والقسم الثانى يمتنع الفرق بينهما على قولنا وان لم
على عدمه لان المعصوم قائل باحد الجمعين فالفرق رافع له فيكون باطلا واما الثالث فلا يمتنع الفصل
بينهما اذ لم ينصوا على عدم الجواز كونهم متوقفين فيهما او قائلين بحكم لاحدى المسئلتين دون الاخرى وقول المصنف
طاب ثراه كحرمان الجد مثال المشتمل على رفع ما اجمعوا عليه لا لما ليس يشتمل على ذلك قال بحث الثانى يجوز
الاجماع بعد الخلاف وهو كثير كاتفاق التابعين على منع بيع امهات الاولاد بعد اختلاف الصحابة فيه والاجماع على
تسويغ الاخذ باى القولين شاء مع الاجتهاد مشروط بعدم الاتفاق على احدهما مع منعه واذا اجمع اهل العصر
الثانى على احد قولى اهل العصر الاول كان اجماعا واحتجاج اكثر الحنفية والشافعية وجماعة من المتكلمين بقوله
تعالى فان تنازعتم فى شئ فردوه الى الله والرسول ويندفع الاجماعين وبالمعارضة بالموت ولانه ان كان الدليل خفيا لم
على الصحابة ولان الاجماع يستلزم القطع وهو قول ثالث باطل لعدم التنازع ولان العمل بالاجماع رد الى الله تعالى والاجماع
على تسويغ الاخذ باى القولين مشروط بعدم الاتفاق وهو يقدح فى الاجماع مطلقا والحق فى الجواب المنع من الاجماع على التخيير
فان كل طائفة يعتقدان الحق فى قولها والموت ليس بحجة بل هو كاشف عن كون قول الاخرى حجة لانهم كل الامة
ولا يلزم انقلاب الخطأ منع فرض موت المصيبين وقيل المصير الى قولهم من الاحياء ويجوز خفاء الدليل على بعضهم
والقول الثالث هنا جائز لان الاجماع على احد القولين لا بعينه مشروط بعدم الاتفاق اقول فى هذا البحث
مسئلتان الاولى اذا اختلف الامة على قولين فهل يجوز لهم الاتفاق على احد ذينك القولين والمنع من الباقى
ويكون ذلك اجماعا واجب الاتباع ام لا الاكثرون على جوازه ومنع منه الصيرفى اما اصحابنا فجوازه عندهم ظاهر لان
المعصوم قائل باحد ذينك القولين فمصير الباقين الى قوله واجب ويكون اجماعهم حقا واما الجمهور فقد احتجوا عليه بان
ذلك واقع فيكون جائزا اما الاول فلان الصحابة اختلفوا عند وفاة الرسول عليه السلم فى موضع دفنه ثم اتفقوا
على قول امير المؤمنين عليه السلم على دفنه فى موضع قبضه صلوات الله عليه وآله واختلفوا فى وجوب الغسل من التقاء
الختانين ثم اتفقوا على وجوبه وفى بيع امهات الاولاد ثم اتفق التابعون على منعه وفى قتال مانعى الزكوة ثم اتفقوا
على جوازه واما الثانى فظاهر ولانه سبيل المؤمنين فيجب اتباعه لما تقدم احتج المانع بان الطائفتين جميعا اجمعوا
على جواز اخذ المجتهد باى القولين شاء اذا اداه اجتهاده اليه فلو اجمعوا على احدهما فاما ان يكون الاجماعان

حقين فيكون الثاني ناسخا للاول فقد تقدم استحالته او لا فيلزم الاجماع على الخطاء وانه محال والجواب ان الاجماع على جواز الاخذ باي القولين شاء مشروط بعدم الاتفاق على احدهما او على غيرهما عند من يجوزه فاذا حصل زال شرط ذلك الاجماع فيزول هو لزوال شرطه على انا نمنع من الاجماع على التخيير كيف وكل واحدة من الطائفتين يوجب الاخذ بقولها ويزعم ان الاخرى على الخطاء الثانية اذا اختلف اهل العصر الاول على القولين فهل يجوز ان يجمع من بعدهم على احد ذينك القولين وذلك بكون اجماعا يحرم مخالفته منع منه احمد بن حنبل والصيرفي والاشعري والجويني والغزالي واختار اصحابنا والمعتزلة واكثر اصحاب الشافعي والحنفية لنا ان اجماع اهل العصر الثاني ممكن فانا نعلم عدم امتناع مصير احد المجتهدين الى ما صار اليه الاخر لظهور دليله واذا جاز ذلك في الواحد جاز في الجميع والعلم بذلك ضروري وح يكون حجة لتناول ادلة الاجماع له احتج المخالفون بوجوه الاول في قوله تع فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول اوجب الرد الى كتاب الله تع عند التنازع وهو حاصل لان حصول الاتفاق في الحال لا ينافي التنازع فيما تقدم الثاني اختلاف اهل العصر الاول على قولين يتضمن الاتفاق على جواز الاخذ بايهما شاء فلو انعقد الاجماع في العصر الثاني على احدهما لدافع الاجماعان وانه مح الثالث لو كان قول اهل العصر الثاني حجة لكان قول احدى الطائفتين حجة عند موت الاخرى والثاني باطل لان الموت لا يصير ما ليس بحجة والملازمة ظاهرة لان المقتضي لكون اجماع اهل العصر الثاني حجة كونهم كل المؤمنين ح وهو ثابت هنا الرابع لو تحقق اجماع اهل العصر الثاني لكان اما لا لدليل فيكون خطاء والدليل وهو مح واما لدليل خفي عن اهل العصر الاول لما اختلفوا على القولين لم يكن للقطع بالحكم المفروض وقوع الاجماع عليه قولا لاحدهما فيكون القطع به قولا ثالثا وقد تقدم المنع منه وفيه نظر لاحتمال كون القائلين به من اهل العصر الاول طائفتين والجواب عن الاول ان الشرط في الرد الى الله تع والرسول صلى الله عليه وآله وسلم التنازع والتقدير ارتفاعه وارتفاع الشرط يوجب ارتفاع المشروط على ما تقدم سلمنا لكن العمل بالاجماع الثاني رد الى الله والرسول لان وجوب اتباعه مستفاد من الكتاب والسنة وعن الثاني ما تقدم من ان الاجماع على التخيير مشروطة ببقاء الخلاف فحيث زال الخلاف زال الاجماع وللمص طاب ثراه لم يرتض هذا الجواب وقال ان ذلك يقدح في الاجماع مطلقا لانه يمكن ان يقال وجوب اتباع ذلك الاجماع لجواز شيء فان قلت هذا وان كان جائزا عقلا الا انه غير جائز من حيث وقوع الاجماع على انتفاء الاشتراط جاز كونه مشروطا بذلك كما جاز في الاول ثم اجاب بالمنع من اجماع الطائفتين على التخيير وذلك لان كل طائفة تزعم ان الحق معها فانه يتعين العمل بقولها ولا يجوز العمل بقول مخالفها كما تقدم وعن الثالث انه يتبين بموت احد الطائفتين وبقاء الاخرى حقيقة قول الباقين لا لان دخولهم بحجية ادلة الاجماع فالموت

قد اجماعهم على انتفاء الاشتراط

اذن كاشف عن حجية قول الطائفة الباقية لا انه مقتض لذلك فان قلت يجوز موت المصيبين فيغلب قول
المخطئين صوابا قلت لا نم جواز موت المصيبين باجمعهم قبل مصير بعض المخطئين الى قولهم وعن الرابع ان الاجماع على الدليل جائز
خفاؤه عن بعض اهل العصر لا ول عن الكل وعلى الخامس ان احداث قول ثالث لا يتضمن رفع ما اجمعوا عليه بط جائز كما تقدم
وهناك ولاجماعهم على اخذ ذينك القولين لا بعينه مشروط بعدم الاتفاق فاذا زال الشرط زال هو كما تقدم **قال**
البحث الرابع اذا مات احد القسمين صار القسم الثانى كل الامة وكذا اذا كفر احدهما ولو رجع احدهما الى قول الاخر كان اجماعا
ويجوز تعاكس الطائفتين فى القولين وانقراض العصر غير شرط للعموم ولعدم انعقاد الاجماع او شرطه والبحث فى التامل انما يصح
مع الخلاف لا مع الاجماع ونقل الاجماع بخبر الواحد جائز فوجب العمل لحصول الظن معه **اقول** قد اشتمل هذا البحث على مسائل
الاولى اذا انقسم اهل العصر الى قسمين كل منهما يقول فى المسئلة بخلاف الاخر ثم مات احد ذينك القسمين وبقى
الاخر كان ذلك اجماعا واجب الاتباع اما على قولنا فظ لوجوب كون المعصوم فى القسم الثانى واما على قول الجمهور
فلان القسم الثانى كل المومنين فيندرج تحت عموم الادلة الناقلة وكذلك اذا كفر احدهما كان قول الثانى هو الحجة
اما عندنا فلاستحالة الكفر على المعصوم فيجب كونه فى القسم الاخر واما على راى الجمهور فلان القسم الباقى صار كل المومنين فتناوله
ادلة الاجماع ولو رجع احدهما الى قول الاخر كان ذلك اجماعا ايضا لما تقدم الثانية هل يجوز تعاكس الطائفتين اللتين
انقسم جميع المومنين اليهما فى المسئلة الواحدة بان تقول الاولى فيها بقول الثانية والثانية بقول الاولى منع منه اصحابنا
وهو ظ لان المعصوم فى احدهما فالحق معه او قول الاخرى بط فيستحيل قول المعصوم به واما الجمهور فجوزه الاكثر لان
كلا منهما انما هو بعض المومنين وهو غير ممنوع منه ويرد بعضهم فى ذلك وهو مبنى على انه هل يجوز تخطئة الامة فى
المسئلة الواحدة على البدل فمن اجازه جوز التعاكس فى القول ومن منعه منع منه الثالثة انقراض اهل العصر المجتمعين غير
شرط فى كون اجماعهم حجة خلافا لبعض الفقهاء والمتكلمين اما على قولنا فظ لان الحجة فى قول المعصوم وهو موجود فى قول
اقوال المجتمعين سواء انقرضوا ولم ينقرضوا واما على قول الجمهور
فلان الموجودين هم كل المومنين فيكون قولهم
اجماعا واجب الاتباع لاندراجهم فى تحت عموم ادلة الاجماع ولان انقراض المجمعين لو كان شرطا فى كون اجماعهم
حجة لم يتحقق الاجماع لانه قد حدث فى زمن الصحابة من التابعين جماعة مجتهدون ويجوز لهم مخالفة الصحابة لعدم انقراضهم
فلا يتحقق اجماعهم مع مخالفتهم ثم الكلام فى التابعين كالكلام فى الصحابة فانه لم ينقرض التابعون حتى يحدث من تابعى
التابعين مجتهدون ولا يتحقق اجماع التابعين مع مخالفتهم وهلم جرا احتج المخالف بان المجتهد ما دام حيا يكون مجتهدا

تاويلا جاز لمن بعدهم الاستدلال باخر اوذكر تاويل لا يستلزم عدم التاويل الاول فلو تاول الاولون المشترك باحد معنيه لم يكن لاهل العصر الثانى تاويله بالمعنى الاخر **اقول** هذا البحث مشتمل على مسائل مشتركة فى انها ليست اجماعا وادخلت فيه كما ان البحث السابق مشتمل على مسائل مشتركة فى انها اجماع واخرجت عنه بين ثلث الاول اذا قال بعض اهل العصر قولا وكان الباقون حاضرين لكنهم سكتوا ولم ينكروا فهل يكون ذلك اجماعا اولا قال الشافعى لا وقال الجبائى انه اجماع وحجة بعد انقراض العصر وزعم ابو هاشم انه ليس اجماعا لكنه حجة وابن ابى هريرة قال ان كان هذا القول من حاكم لم يكن اجماعا ولا حجة والا كان اجماعا وحجة ولنا ان القائل ان كان معصوما كان حجة والا فلا اما الاول فظاهر واما الثانى فلان السكوت يحتمل ان يكون للرضا وان يكون لغيره ومتى كان كذلك لم يتحقق العلم بالموافقة فى الحكم اما الاول فلان سكوت الساكت يحتمل ان يكون لعدم اجتهاده فى المسئلة اوانه اجتهد واداء اجتهاده الى خلاف القول المذكور وسكت عن الانكار لاعتقاده ان كل مجتهد مصيب كما هو مذهب جماعة او انه حصل مانع منه ومن اظهار مذهبه من خوف او تقية او كان ينتظر فيه التمكن من الانكار ولا يرى المبادرة اليه مصلحة او اعتقد عدم تاثير انكاره او غلب على ظنه قيام غيره مقامه فى الانكار فيسقط عنه لانه من الواجبات على الكفاية او اعتقد ان ذلك القول خطاء لكنه من الصغائر وهى تقع مكفرة فلا يجب الانكار على فاعلها واما الثانى فلان السكوت عن الانكار اعم من عدم المخالفة فى الحكم التى لا يتحقق الاجماع الا معها بل اعم من عدم المخالفة والعام لا يدل على الخاص باحد الدلالات ومن هنا قال الشافعى لا ينسب الى ساكت قول احتج الجبائى بان العادة جارية بان المجتهدين اذا تفكروا فى المسئلة زمانا طويلا واعتقدوا خلاف ما انتشر من القول فيها اظهروه اذا لم يكن هناك خوف او تقية ولو تحقق الخوف والتقية لظهر واشتهر ولما لم يظهر خلاف القول المذكور ولم يظهر الخوف والتقية علمنا حصول الموافقة والجواب المنع من جريان العادة بذلك وايضا فاللازم من حجته على تقدير تسليمها انما هو عدم اعتقادهم خلاف القول المنتشر ولا يلزم من عدم اعتقادهم خلاف الموافقة فى اعتقاده واحتج ابو هاشم بان الناس فى كل عصر يحتجون بالقول المنتشر فى الصحابة اذا لم يعرف له مخالف والجواب المنع من ذلك واحتج ابن ابى هريرة بانا نحضر مجالس الحكام فنجدهم يحكمون بما يخالف مذهبنا ولا ننكر عليهم ولما اذا لم يكونوا حكاما فلا بد وان ينكر ذلك ولا يسكت الا للرضا فيكون حجة واجماعا ولا يخفى عليك ضعف هذا الكلام مع تحقق ما تقدم الثانية اذا قال بعض الصحابة قولا ولم يعرف له مخالفا

لم يكن اجماعا ولا حجة اذ لم يكن القائل معصوما لاحتمال ذهول المجتهدين عنه ولا يكون لهم قول يوافقه فلا يكون اجماعا ولا حجة عملا بالاصل السالم عن معارضة ادلة الاجماع الثالثة اذا استدل اهل العصر بدليل او ذكروا تاويلا لاية او حديث فهل يجوز لمن بعدهم الاستدلال بالخبر او ذكر تاويل اخر الحق نعم اما الدليل فقط لان المجتهدين فى كل عصر يتفكرون ويستنبطون كثيرا من الادلة والحجج على الاحكام المستدل عليها قبلهم من غير نكير فكان اجماعا واما التاويل فان لم يلزم من التاويل الثانى القدح فى الاول جاز عملا بالاصل السالم عن معارضة مخالفة الاجماع ولان العلماء فى كل وقت يستخرجون وجوها من التاويل ولم ينكر عليهم فكان ذلك اجماعا اما اذا كان التاويل الثانى منافيا للاول او اتفقوا على بطلانه فانه لا يجوز لاستلزامه تخطية اجماعهم السابق فلو تاول الاولون اللفظ المشترك باحد معنييه لم يجز لمن بعدهم حمله على المعنى الاخر لان المعنيين ان تنافيا لزم تخطية التاويل الاول وهو محال لوقوع الاجماع عليه وان لم يتنافيا فكذلك لما تقدم من عدم جواز استعمال اللفظ المشترك فى كلا معنييه ولا يقال انه يجوز ان يكون الشارع قد تكلم باللفظ المشترك مرتين وعنى به فى المرة الاولى احد المعنيين وفى الاخرى الاخر لان الاجماع منعقد على خلافه

قال البحث السادس اجماع العترة حجة لقوله تعم انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا ولما نزلت اسند رسول الله صلى الله عليه وآله كساء ووضعه عليه وعلى على وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام وقال اللهم هؤلاء اهل بيتى فقالت ام سلمة الست من اهل البيت فقال صلعم انك على خير والخطاء رجس فيكون منفيا ولقوله صلى الله عليه وآله انى تارك فيكم الثقلين ما ان تمسكتم به لن تضلوا بعدى كتاب الله وعترتى اهل بيتى ولانهم اعرف بالاحكام لاستفادتهم منها من الوحى وهم عليهم السلام مهبطه والنبى صلى الله عليه وآله فيهم ومنهم والملازم لهم وافعاله غير خفية عنهم وافعالهم كذلك فى معاشرتهم له اكثر من غيرهم فهم اعرف بالاحكام فهم من الخطاء ابعد وحمل الاية على الزوجات باطل لمخالفة الخبر المتواتر من لف الكساء ولانه لو كان كذلك لقال عنكن ولانه نفى حقيقة الرجس يقتضى نفى جزئياته اجمع خصوصا مع تاكيد التطهير وهو غير ثابت فى حق الزوجات لوقوع الذنب منهن فلم يبق لها محمل سوى المعصومين وهم من ذكرناه اذ لا قائل بغيرهم ولان نفى الرجس عن اهل البيت يقتضى نفيه عمن ذكرنا لانهم من اهل البيت اجماعا ولا قائل بقصره على الزوجات **اقول** اجماع العترة اعنى اهل البيت عليهم السلم حجة عندنا وعند الزيدية خلافا للباقين لنا وجوه الاول قوله تعم انما يريد الله

ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا والخطاء رجس فيكون منفيا عنهم وقد اكد الله تعالى ذلك
بلفظة انما الموضوعة للحصر والتاكيد واللام المؤكدة فى قوله ليذهب والاتيان بلفظ الاذهاب الدالة على ازالة
الرجس بالكلية والاتيان بلفظ الرجس الدال على نفس حقيقة المستلزم نفيها نفى كل فرد من افرادها وتقديم
عنه عنكم على الرجس الدال على شدة العناية والعدول عن ذكر اسمائهم والاتيان بالاسم الشامل لهم تعظيما
لشانهم والنداء على وجه الاختصاص فى قوله اهل البيت والاتيان بلفظ التطهير الدال على التنزيه من كل
دنس وتاكيد ذلك بمصدره وهو قوله تطهيرا والمراد باهل البيت على وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلم لان
النبى صلى الله عليه وسلم لما نزلت هذه الاية اخذ كساءه ولفه عليه وعليهم فقال اللهم هؤلاء اهل بيتى
فقالت ام سلمة يا رسول الله الست من اهل البيت فقال لها انك على خير ولان لفظة انما للحصر على ما تقدم وظاهر
الاية يدل على انه تعالى انما اراد ان يزيل الرجس عن احد الا عن اهل البيت وليس مرادا لانه تعالى يريد اذهاب الرجس
عن كل احد فيحمل لفظة الذى على مجازه وهو ازالة الرجس لان الارادة سبب له واطلاق لفظ السبب على المسبب من
احسن وجوه المجاز وزوال الرجس عبارة عن العصمة فهذه الاية دالة على عصمة اهل البيت وكل من قال بذلك
حصر المراد فى على وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلم فحمل الاية على غيرهم خرق الاجماع والخطاء فى الحكم رجس
فيكون منفيا عنهم عليهم السلم الثانى النقل المتواتر من قوله صلعم انى تارك فيكم الثقلين ما ان تمسكتم بهما
لن تضلوا كتاب الله وعترتى اهل بيتى حبلان متصلان لن يفترقا حتى يردا على الحوض حصر التمسك بهما الذى
يتحقق معه نفى الضلالة المؤبد فيهما وليست حجية قولهم موقوفة على انضمام الكتاب اليه كما هو فى عكسه ولانه
لو كان كذلك لم يكن مزية لا من عداهم بهذه المثابة فكان قولهم وحده حجة وهو المطلوب الثالث ان اهل البيت اعرف من غيرهم
بالاحكام لانها متلقاة من الوحى وهم مهبط النبى صلى الله عليه واله منهم وفيهم وهم ملازمون له مشاهدون
افعاله سامعوا اقواله لمعاشرة ومحاورة وهو عليه السلام يشاهدهم ويشاهدون افعالهم واحوالهم
ويواجههم بالخطاب على وجه الاختصاص فى اكثر الاوقات ومعظم الاحوال ومن هذه حالته فهو اعرف بالاحكام
من غيره فيمتنع خطاؤه فيها واعترض على الاول بان الاية ظاهرة فى ازواجه عليه السلام لان ما قبلها
وما بعدها خطاب معهن وايضا فان لفظ الرجس المنفى لا يدل على نفى كل رجس لانه ليس للاستغراق على ما
تقدم وعلى الثانى انه خبر واحد والامامية تانى حجيته وعلى الثالث انه منقوض بالزوجات فانهن يخالطنه
فى معظم اوقاته والجواب عن الاول ان حمله على الزوجات باطل من وجوه احدها انه كان يجب ان يقول

عنكن ويطهركن كما قال وقرن في بيوتكن ولا تبرجن وثانيهما بيانه عليه السلام بلف الكساء على امير المؤمنين
وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام وعدم اجابة ام سلمة عند قولها الست من اهل البيت بلى بل عدل
عن ذلك وقال لها انك على خير وثالثها ان المراد بالاية يجب كونه معصوما على ما تقدم والزوجات ليست معصومات
اتفاقا وقد وقع الخطاء من اكثرهن اجماعا ولان نفي الرجس عمن ذكرنا ثابت اتفاقا لانهم اما كل المراد من اهل البيت
كما هو مذهبنا او بعضه كما هو مذهب الخصم اذ لا قائل بقصره على الزوجات واللام في الرجس اما للاستغراق
فثبت المط او للعهد ولم يسبق ذكر الرجس فتعين انه لتعريف الماهية والطبيعة التي اذا انتفت تنفي كل
جزئياتها اذ لو ثبتت بشيء من جزئياتها لاستحال ارتفاعها لاستلزام وجود الكل بدون جزئه وانه محال وعن الثاني
ان الخبر المذكور متواتر وقد اتفقت الامة على نقله اما للاستدلال به على حجية اجماعهم واما على فضيلتهم وعن
الثالث ان الفرق بين اهل البيت عليهم السلام وبين الزوجات ظاهر فان حرص الرسول على تكميلهم بالمعارف
والعلوم اعظم من حرصه على تكميل زوجاته اذ من المعلوم ان كل عاقل يواظب على تكميل ذريته واولاده لا
على زوجاته ايض فان حرص الزوجات على ملابسته وملازمته انما هي لما يختص بهن من الاستمتاع وما يجري مجراه من الانس
بخلاف اهل البيت عليهم السلام فان حرصهم على ملازمة الرسول عليه السلم انما هي للعلم والاستكمال لتحصيل المعارف
واقتضاء الفضائل العملية والعلمية كما قال امير المؤمنين عليه السلم علمني رسول الله صلى الله عليه وآله الف باب من العلم
فانفتح من كل باب الف باب **قال** البحث السابع اجماع اهل المدينة ليس بحجة لانهم بعض المؤمنين ولان المعصوم ان لم يكن
فيهم لم يعتد بقولهم والا فالحجة في قوله وحجة مالك قوله صلعم ان المدينة لتنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد
لا تدل على المط لمنعه اولا ولمنع الدلالة ثانيا لاحتمال ذلك في زمانه وعدم عمومه بعده واجماع المشائخ الثلثة او الشيخين
ليس بحجة لعدم تناول الادلة لهم واجماع الصحابة مع مخالفة التابعين البالغين رتبة الاجتهاد ليس بحجة لانهم رجعوا
الى اقوالهم فلو كان خطأ لما رجعوا اليها ولا يتاتى عندنا لدخول المعصوم فيه **اقول** اكثر الناس على ان اجماع اهل المدينة
بمجرد كونهم اهل المدينة ليس بحجة خلافا للمالك لنا انهم بعض المؤمنين وبعض الامة فلا يتناولهم ادلة الاجماع
لانها بلفظ المؤمنين ولفظة الامة وبعض المؤمنين وبعض الامة لا يصدق عليهم ذلك فيبقى اصل عدم كون اجماعهم حجة
سليما عن معارضة الادلة نعم لو كان المعصوم فيهم او كل المجتهدين كان اجماعهم حجة لكن لا باعتبار كونهم اهل المدينة
والا لما كان اجماعهم عند كونهم في غيرها حجة وهو باطل اتفاقا احتج المالك بقوله عم ان المدينة لتنفي خبثها كما ينفي
الكير خبث الحديد والخطاء خبث فيكون منفيا عنهم والجواب المنع من صحة الخبر المذكور فانه لم ينقل الحفاظ

من حجة نقول عليهما سلمنا لكنه خبر واحد فلا يتمسك به في العلميات سلمنا لكنه لا يدل على الخطاء لاحتمال ان
يكون مختصا بزمانه عم ويكون المراد بالخبث الكفار ونمنع من كون الخطاء مع الاجتهاد وعدم العلم بكونه خطاء
خبثا على قول من يصوب كل مجتهد سلمنا لكن هذه الصيغة ليست للعموم فلا تدل على انتفاء كل خبث سلمنا لكن الخبر
متروك الظاهر اجماعا لانه من المعلوم استيطان جماعة من المنافقين والعصاة واهل الشرك بها الى آخر اعمارهم
والحق ان الخبر ان صح فالمراد به والله اعلم المبالغة في مدح اهل المدينة والترغيب في المهاجرة اليها في زمانه او استيطانها
لما فيها من البركة والشرف واما اجماع الخلفاء الاربعة فهو حجة عندنا لان امير المؤمنين ع فيهم ومعصوم فلا يتطرق
الخطاء الى اجماعهم واما الجمهور فقال بعضهم يكون حجة حكاه ابو بكر الرازي عن القاضي ابي خازم من الحنفية ولهذا
لم يعتبر خلاف زيد بن ثابت في توريث اولى الارحام وحكم برد اموال حصلت في بيت المال المعتضد عليهم وقبل المعتضد
فتواه وانفذ قضاه وكتب به الى الآفاق وهو منقول عن احمد بن حنبل واحتج على ذلك بقوله ع عليكم بسنتي وسنة الخلفاء
الراشدين من بعدي اما اجماع المشائخ الثلثة اعني ابا بكر وعمر وعثمن فاجماع الشيخين الاول ليس بحجة عندنا لان الاجماع
انما يكون حجة اذا اشتمل على قول المعصوم ولا واحد من الثلثة المذكورين بمعصوم اجماعا فلا يكون قولهم حجة اما الجمهور
فالاكثر منهم على انه ليس بحجة لانهم بعض المؤمنين وبعض الامة فلا يتناولهم ادلة الاجماع وقال بعضهم انه
حجة لقوله اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر واستضعفه الاولون بمنع صحة الخبر مواجهة قوم من العوام المقلدين
بذلك الخطاب وبالمعارضة بقوله ع اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم واما اجماع الصحابة مع مخالفة
من ادركهم من التابعين البالغين رتبة الاجتهاد وقال قوم بحجيته والاكثرون على خلافه احتج الاولون بقوله
اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم لو انفق عليهم ملاء الارض ذهبا ما بلغ مد احدهم واذا كان الاهتداء
يحصل بالاقتداء باحدهم فبالجميع اولى فالجواب ان الخبر ان صح فانما يدل على فضلهم وعلو منزلتهم وشرفهم بصحبته
عليه السلم لا على ان اجماعهم حجة ولجواز كون الخطاب لقوم من اهل التقليد ويسوغ لهم تقليد من شاء من الصحابة
المجتهدين ولا يمكن حمل الخبر على ظاهره من ان الاهتداء لازم للاقتداء باحدهم لتحقق اختلافهم وتباين مذاهبهم احتج
الآخرون بان الصحابة رجعوا الى قول التابعين ولو كان باطلا لما جاز لهم ذلك اما الاول فلما روي ان ابن عمر سئل عن
فريضة فقال اسئلوا سعيد بن جبير فانه اعلم بها وعن انس بن مالك انه سئل عن شيء فقال اسئلوا مولانا الحسن فانه سمع وسمعنا وحفظ
ونسينا وسئل ابن عباس عن نذر ذبح الولد فاشار الى المسروق ثم اتاه السائل بمثل فتواه وغير ذلك اما الثاني ففيه نظر فان مدعي
حجية اجماع الصحابة لا يلزمه بطلان قول التابعين مطلقا بل القول المخالف لاجماعهم ثم رجوع الصحابة اليهم في هذه المسائل لم يكن بعد اجماعهم

على خلاف ما افتى به التابعين بل الظاهر انهم لم يجتهدوا في تلك المسائل سلمنا لكن لا نسلم رجوع مجموع الصحابة الى اقوال التابعين والجماعة المذكورون بعض الصحابة وليسوا معصومين وجاز عليهم الخطاء في رجوعهم والحسين عليه السلام من سادات الصحابة لا من التابعين ولا يتاتى هذا عند الامامية لان المعصوم موجود في الصحابة فيكون اجماعهم حجة والقول المخالف لقولهم باطلا **قال** البحث الثامن الاجماع انما يكون حجة عندنا لاشتماله على قول المعصوم فكل جماعة قلت او كثرت وكان قول الامام في جملة اقوالها فاجماعها حجة لاجله لا لاجل الاجماع اما الجمهور فقد اختلفوا في انعقاد الاجماع مع مخالفة المخطئين من اهل القبلة في مسائل الاصول فان كفروا بالمخالفة لم يعتد بخلافهم لكن لا يجوز التمسك باجماعنا على كفرهم في تلك المسائل لان خروجهم عن الاجماع متوقف على كفرهم في تلك المسائل خاصة فلو اثبتناه باجماعنا دار وان لم يكفروا لم ينعقد الاجماع بدونهم لان من عداهم بعض المؤمنين فيعتبر عندهم قول بعض الامة لانهم مؤمنون ولا ينعقد مع مخالفة الواحد والاثنين لان من عداهم بعض المؤمنين احتج ابو بكر الرازي والخياط والطبري بان المؤمنين يصدق عليهم مع خروج الواحد كالاسود ولتعذر العلم بالاجماع ح والجواب عن الاول انه مجاز والثاني انه معلوم في زمن الصحابة لضبطهم **اقول** في هذا البحث مسئلتان الاولى في ان الاجماع مع مخالفة المخطئين من اهل القبلة في مسائل الاصول هل هو حجة ام لا الحق عندنا انه حجة لان المعصوم غير داخل في المخطئين والا لما كان معصوما فيكون داخلا في الباقين فيكون قولهم حجة اذ العبرة عندنا انما هي بقول المعصوم وكل جماعة قلت او كثرت وكان قول المعصوم في جملة اقوالها فاجماعها حجة لاجل قول المعصوم لا لاجل الاجماع حتى لو تجرد قول المعصوم عن قول الباقين كان حجة وكان ما عداه من الاقوال المخالفة له باطلا واما الجمهور فقالوا لا يخلو اما ان يكون مخالفته موجبة لكفره ومخرجة له عن الايمان او لا فان كان الاول لم يعتد بخلافه وكان اجماع من عداه حجة لانهم كل المؤمنين ح فيتناولهم ادلة الاجماع لكن لا يجوز الاستدلال باجماعنا على كفرهم لان كون اجماعنا حجة ودليلا يتوقف على انحصار المؤمنين فينا وهو انما يتم بكفرهم فلو استفيد كفرهم في تلك المسائل من اجماعنا لزم الدور وان كان الثاني لم ينعقد الاجماع من دونهم لان من عداهم بعض المؤمنين لان العصيان لا يخرجهم عن الايمان فلا يتناولهم ادلة الاجماع فلا يكون حجة والحق ان يقال ان معتقدا من خطاء كل واحد من شطري الامة في مسئلة بما يعتقدونه فكان اجماع من عداهم حجة والا فلا الثانية هل يتم الاجماع مع مخالفة الواحد والاثنين قال ابو بكر الرازي وابو الحسين الخياط من المعتزلة ومحمد بن جرير الطبري نعم ومنعه الباقون احتج الاولون بان لفظ المؤمنين والامة يصدق عليهم مع خروج الواحد والاثنين عنهم كما يصدق على الزنجي اسود مع بياض اسنانه واطرافه ولانه لو اعتبر مخالفة الواحد والاثنين لتعذر علينا العلم بتحقق الاجماع لانه لا يمكننا القطع في شيء من الاجماعات بانتفاء مخالفة واحد او اثنين والجواب عن الاول بالمنع من صدق المؤمنين والامة عليهم على سبيل الحقيقة فكيف اللفظ الموضوع

واللفظ الموضوع للجميع فلو كان حقيقة في البعض وان اكثر لزم الاشتراك المخالف للاصل وصدق الاسود
على الزنجي مجاز بدليل صحة قولنا انه ليس باسود كله بل بعضه كما يقال هولاء ليسوا كل الامة ولا كل
المومنين بل بعضهم ولانه يصح استثناء ذلك الواحد والاثنين فيقال الجمع للمومنين الا فلانا وفلانا كما يقال هذا الزنجي
اسود الا اظفره والاسنة وعن الثاني ان ذلك غير متعذر في زمن الصحابة لقلة المومنين ح وانحصارهم وضبطهم فا

البحث التاسع لا يجوز الاجماع الا عن دليل او امارة والا لكان خطاء والفائدة منع المخالفة وترك البحث عن الدليل
وبيع المراضاة واجرة الحمام ان سلم الاجماع فيهما فلدليل لم ينقل وعدم العلم لا يدل على العدم والامارة جاز ان يكون
ظاهرة فيتفق الاجماع بها ولا يجب ح موافقة الاجماع لخبر صدق ورد عنه خلافا لابي عبد الله البصري **اقول** اتفق الناس
على انه لا يجوز حصول الاجماع الا عن دليل او امارة وقال قوم يجوز صدوره عن البخت والاتفاق احتج الاولون بان
القول في الدين بغير دليل ولا امارة خطاء لقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون فلو اتفقوا عليه لكانوا
مجمعين على الخطاء وذلك يقدح في حجية الاجماع واعترض المص في النهاية بان المراد من الخطاء ان كان مخالفة ما اتفقوا عليه لحكم الله
تعالى فهو ممنوع لجواز كونه هو الحكم الذي اوجبه الله وان كان عبارة عن ان قولهم من غير دليل حرام فهو المتنازع فيه وفيه
نظر فان المراد من الخطاء المعنى الثاني وليس هو المتنازع فيه للاتفاق عليه بل المتنازع فيه انه هل يمكن وقوع الاجماع
على هذا الوجه ام لا احتج الاخرون بانه لو لم ينعقد الاجماع الا عن دليل او امارة لكان ذلك الدليل او الامارة هو الحجة
فلا يبقى للاجماع فائدة ولان الاجماع لا عن دليل ولا امارة واقع فيكون جائزا اما الاول فلاجماعهم على بيع المراضاة و
اجرة الحمام من غير دليل ولا امارة واما الثاني فظ والجواب عن الاول بالمنع من عدم فائدة الاجماع ح فانه يفيد العلم بوجود
الدليل على ذلك الحكم في الجملة وتحريم مخالفته وقطع النظر والبحث عن كيفية دلالته وتقديمه على ما يعارضه من الادلة ونحو
لا يلزم من انتفاء فائدته انتفاؤه ولانه قد يقع اتفاقا وان كان عن دليل لا يجب في الاجماع قصد المجمعين اليه وعن الثاني
بالمنع من تحقق الاجماع من بيع المراضاة واجرة الحمام سلمنا لكن لا نسلم انه لا عن دليل ولا امارة ولا حجة لكم على ذلك بل
غايتكم ان تقولوا انه لم ينقل الينا دليل ولا امارة عليه لكن ذلك لا يوجب نفيهما فان عدم نقلهما اليكم لا يدل
على عدمهما لجواز تحققهما والاستغناء عن نقلهما بالاجماع عليهما ونقلهما الى غيركم وعدم علمكم بذلك لا يدل
على عدمه ثم ان القائلين بانه لا يتحقق الاجماع الا عن الخبر اختلفوا في جواز وقوعه عن امارة من قياس او اجتهاد
فمنع عنه الامامية وداود بن جرير الطبري [illegible] اما الامامية فلان الاجماع عندهم لا بد فيه من قول المعصوم
وهو لا يكون الا عن دليل قطعي واما داود فهو موافق في ذلك احتجوا على ذلك بان الامة على كثرتها واختلاف دواعيها يمتنع

يجمعهما الامارة مع خفائها كما لا يمكن اجماعهم في الوقت الواحد على تناول نوع واحد من الغذاء او التطلق في
كلمة الواحدة والجواب ان الامارة جاز ان تكون ظاهرة فيجمع الامة على مقتضاها مع ان ذلك منقوض باتفاق ال
شافعية على مذهب الشافعي والحنفية على مذهب الحنفي واعلم ان ابا عبد الله البصري ذهب الى ان الاجماع اذا كان
موافقا لخبر دل على ان ذلك الاجماع لاجل ذلك الخبر والحق ان ذلك غير واجب لامكان صدوره عن دليل مغاير له نعم يحصل
الظن بذلك من حيث انه لا بد للاجماع من ماخذ والاصل عدم غير هذا الخبر فتعين هو لذلك **قال** البحث
العاشر لا يشترط في الاجماع قول كل الامة من زمن الرسول عليه السلام الى يوم القيمة والا لانتفت فائدته ولا
قول الكفار لان اية المشاقة تدل على اتباع المومنين وكذا الاخرى لان لفظة الامة منصرف الينا ولا قول العوام
لان قولهم لا لدليل فيكون خطاء فلو كان قول العلماء خطاء لزم الاجماع على الخطاء ولا عبرة بقول المجتهدين في فن
فيما اجمعوا عليه في غير ذلك الفن فلا عبرة بقول المتكلم في الفقه وبالعكس ولا بقول الحافظ للمذاهب و
الاحكام اذا لم يتمكن من الاجتهاد لانه عامي ويعتبر قول الاصولي المتمكن من الاجتهاد وان لم يحفظ الاحكام لتمكنه
من معرفة الخطاء والصواب **اقول** لا يعتبر في الاجماع اتفاق امة محمد صلى الله عليه وآله من زمانه الى يوم القيامة
لان الادلة الدالة على حقية الاجماع دالة على الاستدلال به وذلك الاستدلال ان كان قبل يوم القيمة
لم يتحقق الاجماع على هذا التفسير لان المجتهدين بعض الامة لجواز تجدد اخرين بعد المجتهدين وان كان بعده كان
بعد انقطاع التكليف المقتضي للاستدلال فلا يستدل ولا عبرة في الاجماع بقول الكفار اما عندنا فلان
الاعتبار انما هو بقول المعصوم ولا يتوقف على موافقة غيره له سواء كان الغير مسلما او كافرا اما الجمهور فلان
اية المشاقة دلت على وجوب اتباع المومنين وسائر الادلة دالة على وجوب اتباع الامة والمفهوم من الامة بحسب العرف في شرعنا
الذين قبلوا دين النبي صلى الله عليه وآله فيجب حمل اللفظ عليه وح لا يعتبر قول الكفار لخروجهم عن المومنين
والامة واما العوام من المومنين اعني الذين ليس لهم اهلية الاجتهاد فهل يعتبر قولهم في الاجماع قال القاضي
ابو بكر نعم لان ادلة الاجماع انما اقتضت وجوب اتباع كل المومنين او كل الامة والعوام من جملتهم وقال الباقون
لا لان قول العوام حكم في الدين بغير دليل ولا امارة فيكون خطا فلو جاز ان يكون قول المجتهدين المخالفين لهم
خطاء لزم خطئية كل الامة في المسئلة الواحدة وان كان الخطاء من وجهين فان خطاء العوام في
اقدامهم على القول بالحكم فيها بغير دليل ولا امارة وخطاء المجتهدين في عدم اصابتهم لحكم الله تع والحكم في
بخلافه وانه محال واعلم انه يجوز لمن احدث القول الثالث ويزعم ان المصيب من المجتهدين المختلفين والمخطئ

خاصة يمنع من استحالة اللازم ويلزمه تخطية كل الامة في المسئلة من جهة واحدة اذا تقرر هذا فالمعتبر في كل فن انما هو اجماع المجتهدين في ذلك الفن وان لم يكونوا من اهل الاجتهاد في غيره مثلا يعتبر اجماع المتهكمين في علم الكلام وفي مسائل الكلامية لا عبرة باجماعهم في مسائل الفقه اذا لم يكونوا من اهل الاجتهاد فيه وبالعكس لكون كل واحد من هولاء عامي بالنسبة الى الفن الذي لا يتمكن من الاجتهاد فيه فالاكثر على ان قوله غير معتبر لانه لما كان قاصرا عن استنباط الاحكام من ماخذها واقتفاد ومعرفة صحتها من فاسدها كان عاميا فلا يكون قوله معتبرا واما العالم باصول الفقه البالغ رتبة الاجتهاد في الفقه فان خلافه معتبر في المسائل الفقهية وان لم يكن حافظ الاحكام خلافا للقوم لانه متمكن من استنباط الاحكام الشرعية من اصولها والتمييز بين الصواب والخطاء من الاقوال فوجب اعتبار قوله كغيره من المجتهدين

قال البحث الحادي عشر لا يشترط بلوغ التواتر في المجمعين لتناول الادلة من عداهم ولا انقراض عصرهم صحابة لان قول التابعين سبيل المؤمنين واحتجاج الظاهرية بان الخطاب يتناولهم وبامكان ضبطهم وبان قول اهل العصر الثاني ان لم يكن لدليل فهو خطاء والا لم يخف عن الصحابة وبان اجماع الصحابة على جواز الاجتهاد فيما لم يجمعوا عليه ضعيف لاقتضائه سقوط الاجماع بموت واحد وانتم لا تقولون به وعدم الضبط لا ينافي الفرض لانا فرضنا الاجماع وظهر والتابعين بالدليل لوقوع الواقعة معهم فبحثوا ولم تقع في زمن الصحابة وبان الاجماع على الاجتهاد مشروط بعدم الاتفاق **اقول** لا يشترط في المجمعين ان يبلغوا عدد التواتر اما عندنا فظاهر لان الحجة في قول المعصوم ولا عبرة بقول غيره سواء قل او كثر واما الجمهور فلان ادلة الاجماع تتناول المؤمنين والامة وان لم يبلغوا عدد التواتر حتى لو بلغ المؤمنون والامة والعياذ بالله او الثلثة والاثنين لصدق عليهم المؤمنون والامة فيكون قولهم حجة عملا بمقتضاها اما لو انحصر في واحد بل يكون قوله حجة قال قوم نعم لان اسم الامة قد يصدق على الواحد لقوله تعالى ان ابراهيم كان امة وقال اخرون لا لان الاجماع مشعر بالاجتماع وهو لا يتصور في الواحد بل يشترط ان يكونوا صحابة بحيث لا يكون اجماع غيرهم حجة قال داود الظاهري وتابعوه نعم وانكره الباقون وهو الحق اما عندنا فلما قلنا لان الحجة في قول المعصوم وهو موجود في كل زمان التكليف واما الجمهور واحتجوا عليه بان اجماع التابعين سبيل المؤمنين فيجب اتباعه عملا بمقتضى اية المشاقة احتج المخالف بوجوه الاول ان ادلة الاجماع انما تتناول الصحابة دون غيرهم فلا يكون اجماع غيرهم حجة اما الاول فلان قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا وقوله كنتم خير امة اخرجت للناس خطاب مواجهة لا تتناول الا الحاضرين الموجودين حال الخطاب وهم الصحابة وقوله ويتبع غير سبيل المؤمنين كذلك لانه لو دخل فيه من لم يوجد لم يكن من يوجد منا ليس من المؤمنين فلم يتناولهم واما الاخر فلان من وجد منا كان معدوما حال نزولها وكذا قوله لا تجتمع امتي على الخطاء واما الثاني فلا نسلم اصلا عدم حجية اجماعهم الساعين معلوم الادلة ثبت الاجماع لا الا بالاتفاق كل المجتهدين والعلم بذلك يتوقف

على ضبطهم ومعرفتهم وهو انما يكون في زمن الصحابة ان كان لا لدليل كان خطاء وان كان لدليل فاما ان يكون قياسا
او نصا والاول بط لان القياس ليس حجة عند الكل فلا يكون طريقا الاجماع الكل والثاني بط ايض لانه لو كان هناك
نص لما خفي عن الصحابة ولكانوا عاملين بمقتضاه ولما لم يتحقق ذلك علمنا انتفاؤه والصحابة اجمعوا على ان كل مسئلة
لم يجمعوا على حكمها فهي محل الاجتهاد فلو اجمع التابعون عليها وكان اجماعهم حجة خرجت عن كونها محلا للاجتهاد فيتناقض
الاجماعان وانه مح والجواب عن الاول انه لو صح لزم من موت واحد من اولئك الحاضرين وقت نزول الايات المذكورة ان لا
يكون اجماع الباقين حجة لانهم موافقون على بطلانه وايض فان كثيرا من معاصري الصحابة الغافقين بالخطاب ما استقبل وفات
الرسول عليه السلم والاجماع لا يعتبر بعدهم على ما تقدم فلا يكون حجة مطلقا وعن الثاني ان ما ذكرتموه ينافي ما فرضناه من حصول
الاجماع اذ الكلام في كونه حجة انما يكون بعد تحققه وعن الثالث بالمنع من الملازمة لجواز خفاء النص او عدالة المسئلة
على الحكم عن بعض الصحابة وظهوره للتابعين لاختصاصهم بوقوع الواقعة معهم الموجب لبحثهم وتفحصهم عن الدليل فيه
به باعتبار نقل بعض الحزم من الصحابة له وعن الرابع ما تقدم من ان حكم ذلك الاجماع مشروط بعدم الاتفاق فيزول بزوال
شرطه قال قدس روحه البحث الثاني عشر كلما يتوقف صحة الاجماع عليه لا يجوز التمسك فيه به والا لزم الدور وما لا يتوقف
جائز فيجوز اثبات حدوث الاجسام به لامكان الاستدلال على الصانع بحدوث الاعراض ولا يجوز اثبات القادر العالم
به وهل هو حجة في الاراء والحروب والاقرب انه حجة لان غيره غير سبيل المومنين وهل يجوز خطأ بعض الامة في
مسئلة والاخر في الاخرى واما عندنا فلا لان المعصوم لا يخطئ في شيء واما الجمهور فالاكثر منع كقوله
بعضهم القاتل لا يرث والعبد يرث وقول الاخرين بالعكس لاستلزامه تخطئة كل الامة وقال الاخرون يجوز لان
الممنوع تخطئة كل الامة في الخطاء هنا في كل مسئلة بعض الامة ولا يلزم من اصابة محمد في حكم اصابتهم في الجميع وهل يجوز اتفاق
الامة على الكفر اما عندنا فلا لوجود المعصوم واما الجمهور فقال بعضهم به لخروجهم عن الامة وعن المومنين ح ومنع
الاخرون لان وجوب اتباع سبيل المومنين يستلزم ثبوته ويجوز اشتراك الامة في عدم علم ما لم يكلفوا به اذ لا تعهد
فيه اذا لم يكن عدم العلم خطأ اقول هذا ضابط ما يصح اثباته بالاجماع وما لا يصح وذلك ان كلما يتوقف عليه العلم
بان الاجماع حجة لا يصح اثباته بالاجماع مثل كونه تعالى موجودا قادرا عالما مريدا مرسلا للرسل وصدق الرسول عليه السلام
لان كون الاجماع حجة انما استفيد من قول الرسول ع اما حكاية لكلام الله تع واخبار بكونه كلامه تع كالايات المتقدم ذكرها
او مثل قوله ع لا يجتمع امتي على الخطاء وكون ذلك القول مفيد للعلم متوقف على العلم بصدق المستفاد من دلالة المعجزة عليه
لتوقفه على وجوده تع وقدرته وعلمه وارادته وحكمته فلو استفيد العلم بصدقه او بشيء مما يتوقف عليه العلم بصدقه

كالمقدمات المذكورة من الاجماع لزم الدور واما ما لا يتوقف العلم بصحته ولم يكن القطع قاضية بثبوته ولا نفيه
فيصح اثباته بالاجماع مثل حدوث الاجسام فان العلم بثبوت الصانع تعالى وصفاته وارساله الانبياء وصدقهم
لا يتوقف على العلم به لامكان التوصل الى معرفة ذلك بحدوث الاعراض ثم يعرف من قول الرسل كون الاجماع حجة ويستدل
به على حدوث الاجسام وهل الاجماع حجة في الآراء والحروب مثل تدبير الجيوش واختصاص الحرب بموضع معين ووقت
مخصوص قال قوم نعم وهو الحق لان المعصوم لا بد وان يكون في جملة المجمعين فمخالفته محرمة ولان غيره سبيل المؤمنين فيجب
اتباعه للآية وقال آخرون لا لان حال الامة لا يكون اعظم من حال الرسول مع انه كان يراجع في امثال ذلك وهو
ضعيف لان المراجعة لتطييب قلوبهم وتأكيد طلبه لا للحاجة اليه وهل يجوز ان يخطئ احد شطري الامة في مسئلة والشطر الآخر
في اخرى مثل ان يذهب احدهما الى ان القاتل لا يرث والعبد يرث والآخر الى ان العبد لا يرث والقاتل يرث مع ان الحق
انهما لا يرثان اما عندنا فلا لان المعصوم في احد الشطرين فلا يتطرق اليه خطاء اصلا واما الجمهور فالاكثر منهم على منعه
لان خطائهم وان كان في المسئلتين فانه لا يخرجهم عن كونهم مجمعين على الخطاء وهو قولهم بنقيض الحق وهو
منفي عنهم لما تقدم من الادلة وجوزه بعضهم لان الخطاء ممتنع على كل الامة بموجب الادلة المذكورة لا على كل
واحد من المسئلتين بعض الامة لا كلها ولا يلزم من اصابة المجتهد في حكم اصابته في كل حكم فيجوز ان
يصيب احدهما في منع القاتل ويخطي في توريث العبد والآخر بالعكس وفيه نظر فان الحق لما كان في منعهما
جميعا من الارث والشطران متفقان على نقيضه وهو خطاء لزم اجماع الامة على الخطاء في مسئلة واحدة وانه
ممتنع اما اتفاق الامة على الكفر فممتنع عندنا لامتناعه على المعصوم وهو موجود في كل عصر التكليف واما الجمهور
فجوزه بعضهم لخروجهم بالكفر عن كونهم مؤمنين وكونهم من امة محمد صلى الله عليه وآله والعصمة انما يثبت
للامة والمؤمنين ومنعه آخرون لان الله تعالى اوجب علينا اتباع سبيل المؤمنين واتباع سبيلهم مشروط
بوجود سبيلهم وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب وفيه نظر للمنع من ايجابه نعم اتباع سبيل المؤمنين مطلقا
بل النظر انه مشروط بوجوده سلمنا لكن ما لا يتم الواجب الا به انما يجب اذا كان مقدورا للمكلف وليس الاجماع مقدورا للمامور
باتباعه سلمنا لكن لا يلزم من وجوبه على المكلفين وجوده منهم لجواز اخلالهم به وان كان واجبا عليهم سلمنا
لكن كل واحد من الاجماعات السابقة سبيل المؤمنين فيكفي اتباعها في الامتثال والحق ان ايجاب اتباع سبيل المؤمنين
مشروط بوجوده لانه بدونه ممتنع فالتكليف به تكليف بالممتنع وانه محال واما اشتراك الامة في عدم علم
ما لم يكلفوا به اما لعدم تمكنهم منه مثل عدد حملة العرش وحال الملائكة والكواكب ووقت قيام الساعة او لا مثل قيام العرض بمثله

او عدمه وكون البياض لونا حقيقيا او تخييليا فهو جايز ولان عدم العلم بذلك لو كان ممكنا لم يلزم من اجماعهم عليه محذور و
وان كان خطاء كانوا مكلفين باجتنابه والتقدير خلافه وقال اخرون لا يجوز لانه لو جاز لكان عدم ذلك العلم
سبيلا لهم فيجب اتباعهم فيه فهو ضعيف لان سبيل المومنين الطريق المستند اليهم وعدم علمهم بالامور الكثيرة
ليس كذلك هذا اذا كان عدم علمهم مجردا عن اعتقاد نقيض الواقع اما لو كان مقارنا له فانه لا يجوز لاستلزامه
اجماع الامة على الخطاء وهو جهل المركب **قال** البحث الثالث عشر الحكم المجمع عليه ان كان له مدخل في الاسلام كان جاحده
كافرا والا فلا والاجماع الصادر عن الاجتهاد حق عند الجمهور وهذا لا ياتي على قولنا لان قول المعصوم شرط في الاجماع
فيكون عن اجتهاد فهو حجة قال ابو عبد الله البصري انعقاد الاجماع عقيب اجماع على خلافه يجوز ان يقع مشروطا الا انه
لم يقع لان اهل الاجماع اجمعوا على العمل بما اجمعوا عليه كل عصر فيلزم تطرق الخطاء اليه والاكثرون منعوه لاستلزامه
الخطاء على احد الاجماعين **اقول** اختلفوا في جاحد الحكم المجمع عليه فقال قوم من الفقهاء يكون كافرا ومنعه
المحققون لان ادلة الاجماع ليست مفيدة للعلم فما تفرع عليها ولحكما لا يفيد العلم بل غايته افادة الظن
وانكار الحكم المظنون لا يكون كفرا اجماعا ولو سلم انه معلوم لكن العلم به ليس من جملة اركان الاسلام التي يتحقق
بدونها والا كان يجب على الرسول ان لا يحكم باسلام احد حتى يعرف ان الاجماع حجة ويعرف هو به ومن المعلوم خلاف
ذلك وفصل اخرون فقالوا ان كان الحكم المجمع عليه داخلا في مفهوم حكم الاسلام كالعبادات الخمس واعتقاد التوحيد والرسالة كان
جاحده كافرا والا فلا كالعلم بصحة الاجارة والرهن وفي هذا التفصيل نظر فان العبادات من توابع الاسلام لا من اركانه
واعتقاد الرسالة ليس طريقه الاجماع وكون جاحده كافرا ليس لانه مجمع عليه وهل الاجماع الصادر عن الاجتهاد
بالنسبة الى كل المجمعين حجة يحرم مخالفته قال الاكثرون نعم لانهم لما اجمعوا على الحكم صار سبيلا لهم فوجب اتباعه
للاية وانكره الاقلون للاتفاق على جواز القول بخلاف ما اقتضاه الاجتهاد عند ظهور وجه اخر اقوى من الاول والجواب
بان ذلك الجواز مشروط بما اذا لم يتحقق الاجماع على مقتضى الاجتهاد الاول فعند تحققه يزول الاجماع على الجواز لزوال
شرطه وهذا الفرع ساقط عندنا لما عرفت من استحالة تحقق الاجماع عن الاجتهاد لان قول المعصوم معتبر فيه
وهو لا يكون الا عن دليل قطعي وهل يجوز انعقاد الاجماع عقيب اجماع اخر مخالف له قال ابو عبد الله البصري نعم لانه
لا امتناع في اجماع الامة على قول بشرط ان لا يطرأ عليه اجماع اخر ولكنه لم يقع لان اهل الاجماع لما اتفقوا على ان كلما
اجمعوا عليه فاتباعه واجب في كل الاعصار امتنع وقوع هذا الجائز ومنعه الباقون اما اصحابنا فظاهر لان المعصوم
داخل في المجمعين والخطاء عليه ممتنع واما الجمهور فلاستلزامه خطاء احد الاجماعين وهو ممتنع لما تقدم من الادلة

وقول ابی عبد الله البصری ضعیف لتطرق الاحتمال فی اجماعهم علی وجوب العمل واجماعهم فی کل الاعصار لجواز کونه
مشروطا بعدم ظهور وجه یقتضی خلافه فیه **قال** فی الاخبار وفیه فصول الاول فی ماهیته وفیه مباحث الاول اذا
حکمت النفس بامر علی اخر ایجابا او سلبا یسمی ذلک الحکم خبرا ومعانی هذه المفردات ضروریة ثم تعرض لهذه الماهیة اعراض
ذاتیة کالصدق والکذب والتصدیق والتکذیب ثم تذکر هذه الاعراض عند اشتباه الترکیب الخبری بغیره من انواع
الترکیبات کالاستفهام وشبهه علی سبیل التنبیه علی ما هو معلوم للماهیة لیتمیز عن غیره ولو اخذت هذه الاشیاء علی
سبیل التعریف الحقیقی کان دورا وهو یطلق بالحقیقة علی القول المحتمل للصدق والکذب وبالمجاز علی غیره کقوله تخبرنی
العینان ما القلب کاتم **اقول** الکلام فی الخبر تارة فی لفظه وتارة فی معناه اما الاول فهو یطلق علی القول الدال بالوضع
علی حکم النفس بامر علی اخر ایجابا مثل زید کاتب او سلبا مثل زید لیس بکاتب ویطلق ایضا علی غیر القول من الاشارات
والدلائل والاحوال اذا کانت بحیث یفهم منها معنی الخبر ومنه قول الشاعر تخبرنی العینان ما القلب کاتم
وقول اخر وکم لظلام اللیل عندک من ید تخبر ان المانویة تکذب وقول ابن العلاف من العربان
لیس علی شرع تخبرنا ان الثعلب الی صدع وهو حقیقة فی الاول اتفاقا ولتبادره الی الذهن عند اطلاق لفظ الخبر
کما لو قیل اخبرنی فلان او اخبرت فلانا ومجاز فی الثانی لتخلفه عنه عند الاطلاق واحتیاجه فی الدلالة علیه الی قرینة
ولصحة سلب المخبر عنه کما یقال ما اخبرت بعزل الملک مثلا بل علمت ذلک من اضطرابه وهذا آیة المجاز وقیل
بل هو مشترک بینهما وهو باطل لما ذکرناه ولرجحان المجاز علی الاشتراک عند التعارض کما تقدم واما الثانی فالکلام اما فی
ماهیته او اقسامه او احکامه اما الاول فقال الاکثرون المحققین انه غنی عن التعریف لانه لما کان عبارة عن
حکم الذهن بامر علی اخر ایجابا او سلبا وکان ذلک امرا معقولا مرکوزا فی الفطرة لا یختلف باختلاف الاوضاع والازمان
والاحوال ویدرکه کل عاقل من نفسه ویفرق بینه وبین غیره من العوارض النفسانیة کالالم واللذة والطلب وغیر ذلک
کان ضروری التصور والضروری لا یحتاج الی تعریف هذا اذا کان الخبر عبارة عن الحکم المذکورة کما ذکرناه
وان کان عبارة عن اللفظ الدال بالوضع علیه فکذلک لان مطلق
اللفظ معلوم وکذا المعنیان المذکوران فکان المجموع غنیا عن التعریف ثم ان ماهیة الخبر قد یعرض لها
اعراض ذاتیة کالصدق وهو عبارة عن کون الخبر مطابقا والکذب وهو عبارة عن کونه غیر مطابق والتصدیق
والتکذیب وهما عبارة عن الاخبار بکون الخبر صدقا او کذبا فیذکر فی تعریف الترکیب الخبری عند التباسه
بغیره من انواع الکلام المرکب کالاستفهام والامر والنهی وغیر ذلک کقول القائل زید عندک ونقصد الاستفهام

او يقول لست قلت كذا ويريد انك قلت كذا رد ذلك انما هو على سبيل التنبيه لما هو معلوم الماهية لتميزه
عما يلتبس به ولا يجوز اخذ هذه الاشياء اعني الصدق والكذب والتصديق والتكذيب انما معرفا لماهية الخبر
تعريفا حقيقيا اما اولا فلما بينا من كونها ضروريه غنيه عن التعريف واما ثانيا فلاستلزامه الدور المحال اذ الصدق
هو الخبر المطابق والكذب هو الخبر الذي ليس بمطابق والتصديق الاخبار بصدق الخبر والتكذيب الاخبار بكذبه فهي
انواع لمطلق الخبر ح يتوقف معرفة كل منها على معرفة مطلق الخبر لكونه جزءا فيهما فلو توقفت معرفة مطلق الخبر
على شيء منها دار هكذا قيل وفيه نظر فان المانع ان يمنع كون التصديق والتكذيب نوعين للخبر بل الحق انهما عرضان
ذاتيان له كما تقدم ورسم الشيء بعوارضه جائز غير مستلزم للدور ح نسلمنا لكن لا نم توقف معرفتهما على معرفة مطلق الخبر
وان كان جزءا منهما لاحتمال معرفتهما بوجه ما من غير معرفة جنسهما ثم ينتقل الذهن من الرسم المولف منهما الى معرفته وقيل المعرف
بالصدق والكذب لفظ الخبر والمعرف بهما معناه فلا دور وقوله ومعناه هذا المفرد ضروريه يريد به الحكم النفسي بالامور الايجاب
والسلب **قال** البحث الثاني قال السيد المرتضى لا بد في كون الصيغة خبرا عن قصد المخبر لصدورها عن الساهي والحاكي والنائم
والمتجوز في الامر كقوله ثم ولكنه في الجروح قصاص والاقرب خلافه لانه لفظ وضع للخبر ولا يتوقف على الارادة في الدلالة كغيره من الالفاظ
وزعم الجبائيان ان للصيغة صفة معللة بتلك الارادة وهو خطأ لان تلك الصفة ليست قائمة بمجموع
الحروف لعدم الاجتماع ولا بالبعض والا لاستغنى عن الباقي **اقول** ذهب السيد المرتضى ره الى انه لا بد في كون الصيغة
الموضوعة للخبر خبرا من ارادة اللافظ كونها خبرا ووافقه على ذلك ابو الحسين البصري واحتج الى ذلك بان الصيغة المذكورة
قد توجد ولا يكون خبرا اما لصدورها من غير قصد اللافظ بها معنى اصلا كالصيغة الصادرة من الساهي والنائم والحاكي
خبر غيره او عن قصد الخبر على سبيل المجاز في الامر مثل والجروح قصاص وقوله ومن دخله كان امنا اي الحجي مثل
فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج واذا كانت تارة تكون خبرا وتارة غير خبر كانت ارادتها للخبرية دون غيرها
مفتقرة الى مرجح وهو الارادة المذكورة والاصح خلافه لانها صيغة موضوعة للخبر فلا يتوقف دلالتها
عليه الى مرجح غير الوضع كغيرها من الالفاظ الموضوعة لمعانيها والمرجح لاختصاصها بالخبر بكونه موضوعا للصيغة
دون باقي الاقسام وذهب ابو علي وابو هاشم الجبائيان الى ان الصيغة حال كونها خبرا صفة معللة بتلك الارادة
وهي الخبرية وهو باطل لان تلك الصفة ان قامت بمجموع الحروف لزم اجتماعها في الوجود وهي باطل بالضرورة وان كان قامت ببعضها لزم
لزم كون ذلك خبرا واستغنى عن الباقي وبطلانه وقد تقدم العقل في ذلك في مباحث **قال** الثالث اذا قلنا زيد قائم فمدلوله
الحكم بثبوت القيام لزيد لا ثبوت ما يناسبه في نفس الامر والا لم يدخل الكذب في جنس الخبر ثم هذا الحكم في الخبر

عنه فهو صادق والا فهو كاذب ولنا اثبتنا الجاحظ الواسطة لقوله تعالى افترى على الله كذبا ام به جنة ولان المخبر عن
ظن لا يوصف بالكذب اذ المبطل والحق خلافه والواسطة في الاية ثابتة بين افتراء الكذب وغيره ونمنع من عدم الوصف في الظن والجاني ذلك
على مذهب ان المعارض ورديه وان غير المعارض معلوم وان الوصف بالكذب يقتضي الذم ومن قال محمد ومسيلمة صادقان او كاذبان خطأ
لواحد والا كان صادقا في احد الخبرين دون الاخر **اقول** اذا قلنا زيد قائم مثلا كان مدلول هذا القول حكم
ثبوت القيام لزيد سواء كان هذا الحكم مطابقا او غير مطابق ولا يدل على ثبوت القيام لزيد في نفس الامر اذ لو كان
دالا على ثبوت القيام لزيد في نفس الامر لكان متى وجد هذا القول كان زيد قائما وح يمتنع دخول الكذب في مسمى
الخبر والتالي بط بالضرورة فكذا المقدم وفيه نظر للمنع من الملازمة اذ الدلالة ليست عقلية حتى يلزم من
حصول الدليل تحقق مدلوله وانما هي وضعية يمكن تخلف الدليل بها عن مدلوله كما لو وجد هذه الصيغة من لا يسلم
قيام زيد فان الحكم به ح لا يتحقق فمنه ثم الحكم به بقيام زيد ان كان مطابقا للمخبر عنه بان يكون زيد قائما في
نفس الامر كان الخبر صادقا والا كان كاذبا وعلى هذا يكون قسمة الخبر الى الصادق والكاذب قسمة حاصرة يمتنع الجمع
بينهما والخلو عنهما لترددها بين النفي والاثبات خلافا لابي عثمان الجاحظ فانه زعم ان بينهما واسطة واستدل على ذلك
بالقران والعقل اما الاول فقوله تعالى حكاية عن الكفار افترى على الله كذبا ام به جنة فحصروا اخباره عن نبوة نفسه
اما كذبا او جنونا مع اعتقادهم عدم صدقه في دعواه النبوة وذلك مقتض لكون اخباره حال الجنون ليس كذبا لانهم
جعلوه في مقابلة الكذب ولا يكون كذبا ولا صدقا لاعتقادهم عدمه واما الثاني فلان من اخبر بان
زيدا في الدار بناء على ما ظنه لامارة حصلت عنده ثم ظهر انه ليس فيها لا يقال انه كاذب لا يستحق بذلك الذم
ولا كاذب لانه مطابق والجواب عن الاول ان الواسطة المذكورة في الاية وهو اخباره حال الجنون انما هي ثابتة بين افتراء
الكذب وبين الصدق لا بين نفس الكذب والصدق وذلك لان افتراء الكذب مغاير لمطلق الكذب الذي هو
نقيض الصدق لكونه اخص منه ومندرجا تحته فان الكاذب اعني غير المطابق ان كان صادرا عن قصد كان
افتراء وان كان لا عن قصد كان عن جنة واجيب ايضا بان الخبر ما قصد به الاخبار والمجنون لا قصد له كالساهي و
النائم اذا صدر عنهما صورة الخبر فانه لا يكون خبرا ولما اعتقد الكفار انتفاء صدقه الخبر صيغة الخبر الصادر
عنه في الكذب وصورة الخبر عن غير خبر وهي الصادرة عنه حالة الجنة وعن الثاني بالمنع من عدم وصف الكذب
في اخبار الانسان عن ظنه اذا لم يكن مطابقا وعدم وصف الصدق اذا كان مطابقا ولو سلم ان الكذب انما يكون مع
علم المخبر بعدم مطابقة خبره كان ذلك اصطلاحا جديدا على وضع لفظ الكذب بما هو اخص من مفهومه

[illegible]

وكذا الصدق وقد ظهر من ذلك ان النزاع لفظي واعلم ان ابا عثمان الجاحظ بنى قوله بثبوت الواسطة بين
الصدق والكذب على مذهبه من ان المعارف كلها ضرورية يفعلها الله تعالى بالمكلفين وليست مقدورة
لهم فغير العارف يكون معذورا في جهله والا لزم تكليف ما لا يطاق وان وصف الكذب يقتضي ذم
المخبر به والصدق لا بد فيه من المطابقة فاذا اخبر الانسان بخبر غير مطابق وهو غير عارف لعدم مطابقته
لا يكون صادقا لعدم مطابقته ولا كاذبا والا لكان مذموما والتقدير انه معذور فيه وفيه نظر فان كونه
في عدم العلم بالمطابقة لا يقتضي كونه معذورا في الاخبار بما لا يعلم مطابقته والذم انما هو عليه لا على الجهل
وقول الانسان ان محمدا ومسيلمة صادقان او كاذبان لا يستلزم ثبوت الواسطة اذ لا يسلب عنه الصدق
والكذب بل هو كاذب لعدم المطابقة ان كان خبرا واحدا لان مدلوله في الاول ثبوت الصدق لمحمد ولمسيلمة وهو خلاف
الواقع لان مسيلمة غير صادق وفي الثاني ثبوت الكذب لهما وهو خلاف الواقع ايضا لان محمدا صادق دائما وليس
بكاذب وان كان خبرين بحيث يجري الاول مجرى قولنا محمد صادق ومسيلمة صادق كان الاول صدقا والثاني كذبا
وبالعكس في الثاني **قال** البحث الرابع الخبر اما ان يعلم صدقه او كذبه او يخفى الامران والاول اما ضروري كالمتواتر وما علم
وجوده ضرورة او كسبا كخبر الله تعالى وخبر رسوله وخبر الائمة عليهم السلام وخبر الآحاد المتواتر معنى وخبر المحتف بالقرائن والثاني اما
علم منافاته للضروري او الكسبي ومنه قول من لم يكذب ابدا انا كاذب لان الخبر والمخبر عنه متغايران فلا يكون هذا اخبارا
اخبارا عن نفسه وكذا الخبر المنافي للدليل القاطع **اقول** لما فرغ عن البحث عن ماهية الخبر شرع في البحث عن اقسامه وقد عرفت انه
ينقسم الى صادق وكاذب في نفس الامر قسمة حاصرة تمتنع الجمع بينهما والخلو عنهما وله قسمة اخرى باعتبار تعلق علمنا
بكونه صادقا او كاذبا على اليقين الى اقسام ثلاثة معلوم الصدق ومعلوم الكذب ومجهولهما لان الخبر اما ان يعلم صدقه
اولا والثاني اما ان يعلم كذبه اولا ولما كان صدق الخبر عبارة عن مطابقته للمخبر عنه وهي نسبة بينهما وكان العلم بالنسبة
ممتنعا من دون العلم بالمنتسبين امتنع العلم بصدقه من دون العلم بالمخبر عنه ثم ان العلم بالمخبر عنه قد يكون ضروريا وقد يكون
كسبيا والضروري قد يكون مستفادا من نفس الخبر كالاشياء المعلومة بالتواتر كوجود بغداد والصين وقد يكون مستفادا
من غيره وهو اما بديهية العقل كالعلم بان الكل اعظم من الجزء او الحس اما الظاهر ككون النار حارة والشمس مضيئة
او الباطن مثل العلم بان لنا لذة والما والعلم بصدق الخبر تابع له فما كان العلم بالمخبر عنه ضروريا [illegible]
كان العلم بصدق الخبر ضروريا وما كان كسبيا كان العلم بصدقه كسبيا اذا تقرر هذا فيمثل المصنف في الخبر الضروري الصدق بالمتواتر ووجود مخبره معلوما
بالضرورة ويدخل في ذلك المتواتر لما يأتي من افادته العلم الضروري لان العلم بالمخبر عنه مستفاد من نفس الخبر كما تقدم

بخلاف ما عدا ه واما الكسبي فضابطه ما كان وجود مخبره معلوما بالاكتساب او لا يكون للخبر مدخل في اكتساب ذلك العلم
مثل قولنا العالم حادث والباري تعالى واحد محمد رسول الله صلعم وقد يكون وهو خبر الله عما لا يعلم الا من خبره كالخبر عن امره
للملئكة بالسجود لآدم وكذلك خبر رسول الله وخبر الائمة ع وخبر كل امة لما ثبت في الاجماع مع ان العلم بصدق هذه الاخبار
على سبيل الاجمال مقدم على العلم بالمخبر عنه فيها تفصيلا والعلم الحاصل بالمخبر عنه في خبر المتواتر والمحتف بالقرائن
مكتسب منهما كما قلناه في المتواتر لفظا واما العلم بكذب الخبر فانما يتحقق عند العلم بعدم مطابقة المخبر عنه فهو دائما
متوقف على العلم بالمخبر عنه كما قلناه في العلم بصدقه ثم العلم بذلك قد يكون ضروريا وقد يكون كسبيا فالاول
علم بالضرورة منافاة مدلوله لامر معلوم بالاكتساب مثل العالم ليس محدثا او علم بالاكتساب منافاته لامر
معلوم بالضرورة او الاكتساب فالاول مثل ليس كلما النار حارة فهو ليس بنار فان مدلول هذا القول تنافي
قولنا كل نار حارة المعلوم بالضرورة لكن المنافاة ليست معلومة ضرورة بل من حيث انه مناف لعكس نقيضه اللازم
له ومنافات اللازم لشيء مستلزمة منافاة الملزوم والثاني مثل ليس كلما ليس بمحدث فليس بجسم ومن هذا القسم
اعني المعلوم كذبه قول من لم يكذب قط انا كاذب فان هذا القول كاذب قطعا لان المخبر عنه فيه اما الاخبار
الماضية وقد فرض صدقه فيها واخباره عنها بالكذب يكون كذبا قطعا واما نفس قوله انا كاذب وهو مع ان الخبر
عن المخبر عنه لكونه حكاية كالعلم المتاخر عن المعلوم فلو كان خبرا عن نفسه لزم تاخر الشيء عن نفسه وفيه نظر لعدم الحصر لجواز كونها
في اخباره المستقبلة فان اسم الفاعل يكون بمعنى الماضي والحال والاستقبال ولو قيل بصيغة الماضي كان اولى
بعدم تناوله للمستقبل وكل الخبر المنافي للدليل قاطع سمعي لا يحتمل التاويل لا لزم الكذب على الشارع فان احتمله امكن صدقه
لجواز ان يريد به الشارع ذلك المعنى المحتمل كما في ايات المتشابهات واما ما يحتمل التاويل على بعد قال قوم يحكم بكذبه
او انه قد حذف منه او زيد فيه ما يصح الكلام معه دون التاويل البعيد وتحقيق هذا ان اريد بالحكم بكذبه الحكم الظني
وان اريد القطعي كان ممنوعا اذ التقدير قبوله للتاويل وان كان البعيد غاية ما في الباب ان هناك ظنا غالبا بارادة
ظاهره وليس الحكم المستند الى الظن الغالب قطعيا قال البحث الحادي عشر انكار السمنية افادة التواتر للعلم ضرورة لبطلان
تجويز الكذب على كل واحد لا يستلزمه على الجميع والحق ان العلم عقيبه ضروري والا لافتقر الى دليل فلا يحصل للعوام وقال ابو الحسين
والكعبي والجويني والغزالي انه نظري لتوقفه على العلم بمقدمات نظرية كانتفاء المواطات الى الكذب وكون المخبر عنه محسوسا
لا لبس فيه واستحالة كون الخبر كذبا عند هذه فيجب كونه صدقا وهو ضعيف لان المقتضي لحصول هذا العلم والسيد المرتضى
توقف في القولين اقول الكلام في الخبر المتواتر اما في ماهيته او احكامه اما الاول فاعلم ان اللفظ المتواتر لغة عبارة

عبارة عن مجيء الواحد بعد الواحد بفترة بينهما ومنه قوله تعالى ثم ارسلنا رسلنا تترى اي رسولا بعد رسول بفترة بينهما
واما بحسب الاصطلاح فهو عبارة عن خبر اقوام بلغوا في الكثرة الى حيث حصل العلم بقولهم فقولنا خبر جنس
للمتواتر والآحاد وباضافته الى اقوام خرج خبر الشخص الواحد وقوله بلغوا في الكثرة الى حيث حصل العلم بقولهم
خرج خبر اقوام لم يبلغوا الحد المذكور وهو يشعر بان افادته العلم بسبب الكثرة فخرج خبر جمع معصومين او بعضهم
معصوم فانه ليس متواترا وان افاد العلم لان افادته العلم ليست بسبب الكثرة والباء في قولنا بقولهم للسببية
وهي متعلقة بتحصيل لا بالعلم فخرج ايضا من الاخبار ما وافق دليلا قطعيا يدل على مدلول الخبر فان حصول العلم ليس
بسبب نفس قولهم بل بالدليل واما الاحكام فمسائل الاولى في افادته العلم بحيث يجوز ذلك مما اتفق عليه اكثر العقلاء
وحكي عن السمنية انه لا يفيد العلم اليقيني البتة وانما يحصل به ظن غالب ومنهم من وافق على افادته العلم اذا
كان خبرا عن امور موجودة في زماننا دون ما كان خبرا عن امور سابقة والحق الاول وبطلان كلام السمنية معلوم
بالضرورة فان كل عاقل يجد من نفسه العلم الضروري بالبلاد النائية كالهند والصين والانبياء عليهم السلام مثل
موسى وعيسى ومحمد والملوك الماضية مثل كسرى وقيصر والفضلاء المشاهير كافلاطون وارسطو ولا يكاد العلم بذلك
يقصر عن العلم بالمحسوسات ولا طريق لنا الى ذلك الا الاخبار والمنكر لذلك كالمنكر للمشاهدات فلا يستحق المكالمة وربما
تمسك الخصم بان كل واحد من المخبرين البالغين حد التواتر يجوز عليه الكذب عند انفراده فعند اجتماعه يكون كذلك
والا لانقلب الجائز ممتنعا وانه محال واذا جاز الكذب على الجميع فلا يكون قولهم مفيدا للعلم والجواب ان هذا تشكيك
على ما هو معلوم بالضرورة فلا يكون مقبولا سلمنا لكن جواز الكذب على كل واحد لا يستلزم جوازه على الجميع فان حكم
الجميع كثيرا ما يخالف حكم افراده ولا يلزم انقلاب الجائز ممتنعا اذ المحكوم عليه بجواز الكذب خبر الواحد حال
انفراده وبعدمه خبر المجموع والواحد منهما غير الآخر وايضا فاذا عرفت المتواتر بما افاد العلم فما لا يكون مفيدا للعلم
لا يكون متواترا الثانية الذين اقروا بافادته العلم اختلفوا فقال اكثرهم ان ذلك العلم ضروري وقال ابو الحسين البصري
وابو القاسم الكعبي والجويني والغزالي انه كسبي وتوقف السيد رحمه الله في ذلك والحق الاول لانه لو كان مكتسبا لما حصل
لمن ليس من اهل النظر والاستدلال والتالي باطل ضرورة حصوله للعوام والصبيان القاصرين عن اهلية النظر فالمقدم مثله والملازمة
ظاهرة احتج الخصم بان حصول هذا العلم متوقف على مقدمات نظرية وهي عدم المواطاة على الكذب وانتفاء دواعي
المخبرين اليه وان يخبروا عن امر محسوس لا لبس فيه واستحالة كونه كذبا عند تحقق هذه المقدمات فتعين كونه
صدقا والا ارتفع النقيضان ومتى اختل شيء من هذه المقدمات لم يحصل العلم بمدلول الخبر وكل علم توقف على

حصوله على مقدمات مترتبة فهو نظري وهذه حجة ابي الحسين والجواب ان حصول العلم عن الخبر لا
يتوقف على العلم بحصول هذه المقدمات بالضرورة فانا نعلم البلاد النائية والقرون الماضية علما ضروريا
ولا يخطر بالبال شيء من المقدمات المذكورة نعم هو متوقف على حصولها في نفس الامر لا على العلم به وحصول
العلم لنا بالمخبر عنه موجب بسبب الاخبار موجب العلم بتحقق هذه المقدمات بشرط التفطن لها وقوله لان المقتضي
لحصول هذه الاشياء يعني المقدمات المذكورة العلم الخبري يريد حصولها في علمنا لا في نفس الامر فهو عن باب الانتقال
من المعلول الى العلة **قال** البحث السادس يشترط في العلم استناده اضطرارا عن السامع لاستحالة تحصيل الحاصل
ومثله وتقوية الضروري وان لا يسبق شبهة الى السامع او تقليد ينافي موجب الخبر وهذا شرط اختص به السيد
المرتضى هو جيد وان يستند المخبرون الى الاحساس واستواء الطرفين والواسطة في ذلك ولا يشترط العدد
خلافا للقاضي حيث اعتبر وتوقف في الخمسة ولبعضهم حيث اعتبر واسبعين لقوله تعالى واختار موسى قومه
والاخرين حيث اعتبر ثلثمائة وثلاثة عشر عدد اهل بدر لعدم الضابط في ذلك كله ولا يشترط ان لا يحصرهم
عدد ولا يحويهم بلد ولا عدم اتفاقهم في الدين خلافا لليهود ولا في النسب ولا وجود المعصوم خلافا للا
الراوندي والمتواتر بمعنى يفيد العلم بامر مشترك يدل عليه الجزئيات المنقولة احادا بالتضمن **اقول**
من جملة احكام المتواتر كونه مشروطا بما ياتي ذكره واعلم ان شرائط افادة التواتر العلم منها ما يتعلق بالسامع
ومنها ما يتعلق بالمخبرين اما الاول فامران الاول ان لا يكون عالما بمدلول الخبر اضطرارا كمن اخبر بما شاهده لانه
لو افاده ذلك الخبر علما لكان اما عين العلم الحاصل بالمشاهدة فيلزم تحصيل الحاصل وهو محال بالضرورة
او غيره فيلزم اجتماع المثلين وهو محال ايضا ولا يجوز ان يكون مفيدا لتقوية العلم الحاصل اولا لانا فرضناه ضروريا
الضروري يستحيل ان يتقوى بغيره وفيه نظر للمنع من لزوم اجتماع المثلين على تقدير ان يحصل بالخبر علم مغاير
الاول لجواز مخالفته اياه بالنوع وان ساواه في التعلق بالمعلوم ومن استحالة تقوية الضروري بغيره الثاني ان لا يسبق
الخبر المتواتر حصول شبهة او تقليد السامع يوجب اعتقاده نفي موجب الخبر اي مدلوله وهذا الشرط اختص
باعتباره السيد المرتضى وتابعه على ذلك محققوا الاصوليين وهو الحق وبه يندفع ما قد احتج به المشركون من اليهود
والنصارى وغيرهم على انتفاء معجزات الرسول صلى الله عليه وآله كانشقاق القمر وحنين الجذع وتسبيح الحصى وما يحتج به مخالفونا في
انتفاء النص على امير المومنين عليه السلام بالامامة وهو انها لو كانت متواترة لشاركناكم في العلم بمدلولها كما في
الاخبار المتواترة بوجود البلدان النائية والقرون الماضية والتالي باطل فكذا المقدم والملازمة ظاهرة فيقال

وبعضهم حيث اعتبر اثنى عشر [illegible] وبعضهم حيث اعتبر عشرين [illegible] حيث اعتبر الاربعين [illegible] من المومنين والاخرين

المجوز ان شرط افادة التواتر العلم وهو عدم السبق بالشبهة او التقليد المذكورين حاصل في الاخبار عن البلاد
النائية والقرون الخالية للكل فكان العلم شاملا للجميع بخلاف معجزات الرسول والنص على امير المؤمنين فان الشرط
المذكور موجود عند المسلمين والامامية ومفقود عند خصومهم لان اسلافهم نسبوا لهم شبهها تقرب في
في الاخبار المذكورة فلهذا حصل الافتراق بحصول العلم للاولين دون الاخرين واما الثاني فامور الاول ان يبلغوا
في الكثرة الى حد يمتنع تواطئهم على الكذب الثاني ان يكونوا عالمين بما اخبروا به لا ظانين الثالث ان يستندوا في علمهم
بذلك الى الاحساس فلو اتفقوا على الاخبار بمعقول كحدوث العالم ووحدة الصانع لم يفد العلم الرابع استواء الطرفين
والواسطة في ذلك بان يكون كل واحدة من الطبقات عالمة بما اخبرت به لا ظانة لكن الطبقة الاولى عالمة بالمشاهدة
بالمشاهدة والثانية والثالثة بالتواتر والمراد بالطرفين الطبقة الاولى المشاهدون ولمدلول الخبر والطبقة الاخيرة
الناقلون عن الواسطة الى المخبر اخيرا والواسطة الطبقة التي بينهما وقد يتحد الواسطة وقد يتعدد فيشترط في كل واحد
منهما ان يكون عالمة بمدلول الخبر وقد علم مما ذكرناه ان استواء الطرفين والواسطة انما يعتبر فيما اذا كان بين
المخبرين والمشاهدين طبقتان اخريان وح لا يكون الشرط عاما في كل متواتر ولا في مطلق خبر المتواتر فان ما ينقله
المشاهدون الى غيرهم بغير واسطة متواترة وليس له طرفان وواسطة وهل يشترط عدد مخصوص في افادة العلم
قال الاكثرون لا لان كثيرا من الاعداد قد يحصل العلم بخبرها تارة ويتخلف عنه اخرى وقال الباقون نعم فقال القاضي
ابو بكر يشترط ان يكونوا زائدين على اربعة لعدم افادة خبر الاربعة العدول الصادقين العلم الا لافاد خبر كل
اربعة عدول صادقين العلم والتالي بط فكذا المقدم اما الملازمة فلانه لو افاد العلم في بعض الصور دون
غيرها لكان اما لمرجح لزم الترجيح من غير مرجح وانه مح واما بطلان التالي فلاستلزامه استغناء القاضي عن طلب
تزكي شهود الزنا الاربعة ان افاده خبرهم العلم بالزنا حكم به وان لم يفده علم كذبهم فيحدهم للقذف وهو بط
اتفاقا وتوقف في الخمسة لعدم اطراد الدليل المذكور فيها وعدم الظفر بما يدل على افادته العلم ولا على عدمها
فوجب الوقف واعتبر اخرون اثنى عشر عدد نقباء بني اسرائيل لقوله تعالى وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا لخصهم بذلك العدد
لحصول العلم بخبرهم وقال ابو الهذيل العلاف فله عشرون لقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا
مائتين وانما خصهم بذلك لحصول العلم بما يخبرون به وقال اخرون اربعون لقوله تعالى يا ايها النبي حسبك الله
ومن اتبعك من المؤمنين نزلت في اربعين وقال اخرون سبعون لقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا
لميقاتنا وانما كان كذلك ليحصل اليقين باخبارهم اصحابهم بما يشاهدون عن المعجزات وقال اخرون ثلثمائة

وثلاث عشر اهل بدر وانما خصهم بذلك ليحصل للمشركين العلم بما يخبرون به من معجزات الرسول وهذه
الاقوال كلها باطلة لان كل واحد من هذه الاعداد قد يحصل العلم معه وقد يتخلف
عنه فلا يكون ضابطا له وزعم قوم انه يشترط فيهم ان لا يحويهم بلد ولا يحصرهم عدد وهو باطل فان اهل بلد
لو اخبروا بقتل ملكهم وما يجري مجراه لم يمتنع افادة العلم وكذا العدد المحصور ولانه منقوض بما علم من احوال
الرسول بتواتر الصحابة مع انحصار عددهم واتحاد بلدهم ولا يشترط عدم اتفاقهم في الدين خلافا لليهود لانه
لو كان شرطا لم يحصل العلم باخبار اهل ملة واحدة ومن المعلوم خلاف ذلك ولا يشترط عدم اتفاقهم
في النسب لحصول العلم باخبار المتفقين مع تحقق ما مر ذكره من الشرائط وكذا لا يشترط وجود المعصوم في
المخبرين خلافا لابن الراوندي لتحقق العلم من دونه واما التواتر المعنوي فقد عرفت انه عبارة عن اخبار جماعة
بلغوا في الكثرة الى حد يمتنع تواطؤهم على الكذب باخبار كثيرة عن امور متعددة مشتركة في معنى كلي وان كان
كل واحد من تلك الاخبار الكثيرة غير متواتر فان ذلك الكلي المشترك يكون متواترا وان كان كل واحد من تلك الاخبار غير متواتر دل عليه اما تضمنا او التزاما
كما لو روي واحد ان حاتما اعطى واحدا الفا من الابل واخر انه اعطى واحدا مائة من الخيل واخر انه وهب واحدا مائة من العبيد
وهلم جرا فان كل هذه الاخبار لما كانت دالة على سخاء حاتم كان سخاؤه متواترا قال الفصل الثاني في الاخبار المعلوم
صدقها وكذبها وفيه بحثان الاول خبر الله تعالى صدق وهو ظاهر عندنا اذ الكذب قبيح بالضرورة والله تعالى منزه
عن القبائح ولانه نقص عنه الكذب واستدل الغزالي بان كلامه قائم بالنفس فيستحيل فيه الكذب لاستحالة الجهل عليه
ضعيف لان النزاع في الكلام المسموع ويمنع الملازمة بين استحالة الجهل واستحالة الكذب وخبر الرسول
صدق لان المعجزة دلت على صدقه والا لزم الاغراء بالقبيح وعدم الفرق بين النبي والمتنبي ولا يتاتى شيء من
ذلك على قواعد الاشاعرة وانما يتم على مذهبنا وانكر جماعة افادة المحفوف بالقرائن للعلم للتخلف عنه في
بعض المواضع وهو خطاء لجواز عدم الشرط حصوله مع انضباط هذه الجهات بالعبارة اقول لما فرغ من مباحث
الخبر المتواتر شرع في البحث عن باقي اقسام الاخبار المعلومة الصدق ومعلومة الكذب بالاكتساب وذلك قسمان الاول
الاخبار المعلومة الصدق وهي ثلثة الاول خبر الله تعالى صدق اتفاقا
واختلفوا في طريق العلم بذلك فقال اصحابنا والمعتزلة هو ان
الكذب قبيح عقلا وكل قبيح عقلا فهو ممتنع الوقوع من الله تعالى اما الصغرى فضرورية على ما تقدم واما الكبرى
فلما برهنوا عليه في علم الكلام واما الاشاعرة فقد احتج الغزالي منهم على ذلك بما ذكره المصنف هنا وهو ان كلامه تعالى

قال ثم بين انه لان الكلام عند هم عبارة عن المعنى القائم بالنفس الذى يدل عليه العبارات ويستحيل الكذب فى كلام النفس على من يستحيل عليه الجهل فان الخبر يقوم بالنفس على وفق العلم والجهل على الله تعم محال واعترض بان النزاع انما هو فى الكلام المسموع اعنى المركب من الحروف والاصوات اذ بحث الاصولى لا يتعلق الا بالكلام النفسانى ولا يلزم من كون الكلام النفسانى صدقا كون الكلام المسموع كذلك سلمنا لكن لانم ان الكلام النفسانى يستحيل فيه الكذب والملازمة بين استحالة الجهل واستحالة الكذب غير ظاهرة فما الدليل عليها وقال غيره ان الكذب نقص والنقص على الله تعم محال اجماعا الثانى خبر الرسول صدق لان المعجزة التى ظهرت على يده مطابقة لدعواه دال على تصديق الله تعم اياه وكل من صدقه الله تعم فهو صادق قطعا والا لزم تصديق الكاذب وهو قبيح تعم عن ذلك لانه لو جاز اظهار المعجزة على يد الكاذب لزم الاغراء بالجهل وهو اعتقاد صدق من ليس بصادق وذلك قبيح والله تعم منزه عن كل قبيح لما ثبت فى علم الكلام ولانه لو جاز ذلك لارتفع الفرق بين النبى الصادق والمتنبى الكاذب اذ الاجماع على انه لا طريق الى العلم بصدق مدعى النبوة الا ظهور المعجزة عليه فاذا جاز ان يوجد تارة مع صدق المدعى وتارة مع كذبه كان اعم من كل واحد منهما والعام لا يدل على الخاص ولا يتاتى شىء من ذلك المقدمات على قواعد الاشاعرة لانهم لا يعللون افعاله تعم بالاغراض والحكم ويجوزون عليه فعل القبيح فجاز الكذب فى خبره وتصديق الكاذب واغراؤه بالجهل وانما يتم ذلك على مذهب الامامية وموافقيهم فى مسائل العدل وقال الغزالى والجوينى خلافا للباقين لنا انا نعلم علما ضروريا بصدق بعض الاخبار عند قرائن امور خارجة عنه كمن اخبر عن موت انسان واقترن به صياح اهله وشقهم ثيابهم ونوحهم عليه واجتماع ورثته وقسمة تركته وهدم ابوابه وتسويد حيطانه وما يجرى مجرى ذلك ومنكر لذلك مكابر وحجة الخصم بانه لو افاد العلم لما انكشف عن البطلان والتالى باطل فانه قد يظهر خلاف الخبر فى بعض الاوقات كالاخبار عن الموت وحصول القرائن المذكورة بان يكون قد اغمى عليه او عرض له سكتة والجواب ان ما يظهر فيه خلاف مدلول الخبر والقرائن يستبان فيه انه لم يحصل شروط افادة العلم من كثرة القرائن واحوالها التى قد يختلف فيها مع ان تلك القرائن الموجبة لافادة الخبر العلم واحوالها غير منضبطة بالعبارات بل التفاوت فيها حصول العلم عند تحققها كما قلنا فى التواتر قال البحث الثانى الخبر اذا نافى مقتضى وجود ما علم بالضرورة حسا او وجدانا او بديهة او بالاستدلال كان كاذبا قطعا وكذا قول من لم يكن بالكاذب لانه اخبار عن صفة ما تقدم من الاخبار الصادقة لا عن نفسه لوجوب تاخر الحكاية عن المحكى فى الرتبة ومثل هذه الاخبارات يستحيل ورودها عن النبى الا ان يقبل تاويلا قريبا ولا يجب كون الخبر الذى يتوفر الدواعى على نقله متواترا اذا حصل خوف او تقية ولا شك فى وقوع الكذب فى الاخبار المروية عن الرسول

الثالث الخبر اذا لم يعلم صدقه بمجرده قد يحتف بقرائن بحيث يصير معها مفيدا للعلم وهو مذهب النظام

سيكذب على فان هذا الخبر ان كان صادقا ثبت المطلوب في غيره والا ففيه وقد وجد في الاخبار ما يستحيل نسبته

اليه ولا يقع من السلف تعمده بل لانهم نقلوا الخبر بالمعنى فبدل بما توهمه مطابقا او نسي البعض او المسند اليه فوهم انه

عنه م او اهمل السبب الذي له ابتداء الامر فاجروا به ورفيمن دلس **اقول** لما ذكر الاخبار المعلوم الصدق شرع في ذكر الاخبار المعلوم كذبه

الكذب وشملها امر واحد وهو ما نافى مخبره اي مدلوله وجود ما علم وجوده اما بالضرورة او بالاستدلال والاول قد يكون

حسا مثل النار باردة والقار ابيض والعاج اسود وقد يكون وجدانيا كمن قال لجائع انت شبعان او لست بجائع ولمن علم

شيئا انت جاهل به او بديهة مثل الكل مساو للجزء والثاني مثل العالم قديم وكذا قول من لم يكذب قط انا كاذب فانه

لما كان صدق الاخبار التي اخبر عنها بالكذب واقعا وهي الاخبار السابقة على قوله هذا كان اخباره عنها بالكذب كاذبا ولا يجوز ان يكون

اخبارا عن نفسه لان الخبر حكاية عن المخبر عنه فلو كان خبرا عن نفسه كان حكاية عنها وهو محال لوجوب تغاير الحكاية عن المحكي

وقد تقدم ذلك كله ومراد المص بالوجود في قوله نافى مخبره وجود ما علم بالضرورة الوقوع سواء كان موجودا او عدما

ومثل هذه الاخبار اعني الكاذبة لا يجوز صدورها عن النبي م لعصمته وكذا لا يجوز صدورها عندنا عن الامام

لانه معصوم ايضا اما لو كان ظاهرها الكذب وهي قابلة للتاويل قريبا جاز صدورها عن المعصوم ويكون المراد منها خلاف

ظاهرها ولو لم يكن قابلة للتاويل الا على وجه بعيد فقد تقدم القول فيه والحق انه لا يقتضي تكذيبه لثبوت احتمال الصدق

وان بعد اما اذا لم يكن الخبر الذي يتوفر الدواعي على نقله متواترا ولم يكن قد وجد ما يقتضي لخفاؤه من تقية او خوف فانه

يكون كاذبا مثل قول من قال ان بين بغداد والبصرة بلدا اكبر منهما او ان الملك الفلاني قتل يوم الجمعة في الجامع بمشهد من

خلق عظيم او كان متعلقا بتشريع عام كايجاب صلوة سادسة ولو اقترن بذلك ما يوجب لخفاؤه من تقية او خوف لم يدل

على كونه كذبا لان عدم التواتر هنا ليس لعدم المخبر عنه بل لوجود الصارف عن الاخبار كما يقوله اصحابنا في النص على امير المؤمنين

بالامامة مع تواتره عندهم وعدم تواتره عند خصومهم كما يزعمون وهل في الاخبار المروية عن النبي م ما هو كذب قال الاكثر نعم

نعم لما روي عنه م من قوله سيكذب علي فلما ان يكون هذا الخبر صادقا او كاذبا فان كان الاول وجب وجود شيء من الاخبار الكاذبة فيتحقق الكذب في غيره وان كان كاذبا

مع انه منسوب اليه تحقق الكذب والحق انه لا من وجوده في الجملة وقد وجد في الاخبار المنسوبة الى الرسول ما يستحيل صدوره واستدل بعضهم

على ذلك بما تقدم ذكره من قوله سيكذب علي وقد بينا انه غير دال على انه قد وقع الكذب عليه ولو سلم لم

يلزم صدوره وما يستحيل صدوره عنه لان احتمال كون الكذب في نسبة الخبر الى الرسول مع كونه صادقا في نفسه

وبعضهم استدل على ذلك بما ورد عنه م مما يدل على كونه تعالى جسما وفي جهة والداعي الى الكذب اما من جهة السلف

وهم يضعون عن تعمد او عن الجهال وابراهيم النظام جوز ذلك او من اخبار اكثرة يوجب القدح في الصدور الاول

ثم انه لا يدل على تحقق الكذب في الاخبار المروية عنه م الى هذه الغاية لاحتمال صدق هذا الخبر مطلقا لم يوجد الى الان لكن يجب القطع بانه

وذكر الاصوليون لوقوع الغلط منهم اسبابا منها ان يكون الراوي نقل الخبر بالمعنى فبدل لفظ الرسول بلفظ اخر توهم انه بمنزلته وليس كذلك او انه نسي من الخبر لفظة يصح الخبر عند تحققها ويفسد بدونها او روى الخبر عن بعض اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ونسي ذلك فاسنده اليه توهما انه سمعه عنه لكثرة صحبته له او انه ادرك الرسول صلى الله عليه وسلم وهو يروي متن الخبر ولم يذكر اسناده الى غيره فظن ان الخبر من جهته صلى الله عليه وسلم ولهذا كان النبي صلى الله عليه وسلم ليستانف الحديث اذا دخل اليه شخص ليكمل له الرواية ويؤكد ذلك ما روي انه صلى الله عليه وسلم قال الشوم في ثلثة المراة والدار والفرس فقالت عائشة انما قال ذلك حكاية عن غيره او ربما كان الحديث واردا على سبب هو مقصود عليه فيسمع مع ذكر سببه ومع اهماله يوهم الخطا كما روي انه صلى الله عليه وسلم قال التاجر فاجر فقالت عائشة انما قاله في تاجر دلس واما جهة الخلف فاسباب منها ان الملاحدة وضعوا اباطيل نسبوها الى الرسول صلى الله عليه وسلم لينفر الناس عن اتباعه ومنها ما كان راي الراوي جواز الكذب المودي الى صلاح الامة كما هو مذهب الكرامية فانهم يجوزون وضع الاخبار الكاذبة في المذاهب اذا صح عندهم ان ذلك يوجب ترويج الحق او الترغيب كما وضع في ابتداء دولة بني العباس اخبار في النص عليه بالامامة

قال الفصل الثالث في خبر الواحد وفيه مباحث الاول الاكثر على جواز التعبد به وهل وقع منع السيد المرتضى منه واثبته ابو الحسين عقلا وابو جعفر الطوسي سمعا والحق ثبوت التعبد فيه لقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة طائفة منهم اوجب الحذر لامتناع الوجوب منه تعالى لقول الطائفة التي لا يفيد قولهم العلم لان الثلثة فرقة ويجب على كل فرقة خروج بعضهما الى التفقه وانما يجب الحذر مع المخالفة عند قيام الموجب وهو ترك القبول واعترض لسوال واقع وهو الدال على وجوب القول من المعنى ولقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ يقين فتبينوا عند خبر الفاسق لكونه فاسقا للمناسبة ولانتفاء الفائدة في القول لولاه او تعليق الحكم على الذاتي وهو كونه خبر واحد اولى من تعليقه على العرضي جميع الانتفاء ان وجب الترك كان العدل اسوء حالا من الفاسق هذا خلف فيتعين العمل ولانه صلى الله عليه وسلم كان يبعث الرسل الى القبائل بالاحكام وترد الاشكال الصعب فانه لا حاجة القبائل الغالب عليهم الجهل الى المفتي اشد من حاجتهم الى الراوي وللاجماع الصحابة على العمل به ولاشتمال العمل به على دفع ضرر مظنون اذ اخبار العدل عن الرسول صلى الله عليه وسلم الظن فترك العمل يشتمل على الضرر احتج المانعون بقياس الفروع على الاصول وبالنهي عن اتباع الظن والجواب الفرق في الاصول العلم وفي الفروع الظن والنهي عن اتباع الظن ليس بعام للعمل به في الفتوى والشهادة واخبار الصلة والطهارة **اقول** لما ذكر الاخبار المعلوم صدقها او المعلوم كذبها شرع في ذكر ما لا يعلم فيه احدهما على التعيين وهو على اقسام ثلثة راجح الصدق وهو خبر العدل وراجح الكذب وهو خبر الكذوب وما يتساوى فيه امران وهو خبر المجهول والاول هو خبر الواحد والمقصود بالبحث هنا والكلام

والكلام اما فى مهيته او احكامه اما الاول فقد قيل فى تعريفه ما افاد الظن ونقض طردا بالقياس وغيره من
الامارات وعكسا بما لم يفد الظن من اخبار الاحاد كخبر الكذوب وغير المميز وبان الظن قد يراد به العلم لقوله تعالى
الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم اى يعلمون فيكون مشتركا لا يجوز استعماله فى الحدود وفيه نظر اذ المراد ما افاد الظن
من الاخبار لا ما افاد الظن مطلقا لان البحث انما هو فى الخبر وما لم يفد الظن من الاخبار وان كان خبرا واحدا لغة الا انه
ليس خبر واحد بحسب الاصطلاح كما فى الاخبار المفيدة للعلم مثل خبر المعصوم واستعمال لفظ الظن فى العلم لا يدل على
الاشتراك وقيل ما لم يفد العلم من الاخبار ويدخل فيه ما لم يفد الظن منها والاولى تقييده بقولنا مع افادته الظن
فان زاد رواته على ثلثة سمى مشهورا او مستفيضا واما احكامه فمسائل الاولى اكثر الناس على جواز التعبد به
عقلا ومنعه الجبائى وجماعة من المتكلمين والحق الاول لان فرض التعبد به لا يلزم منه محال فى العقل وهو المراد من
جواز التعبد به عقلا وجواز الكذب عليه لا يمنع من ذلك لوقوع الاجماع على التعبد الشرعى بقول خبر المفتى والشاهد
مع تطرق احتمال الكذب اليهما وهل وقع قال السيد المرتضى لا لعدم ما يدل على ذلك من الادلة السمعية وقال
ابو الحسين البصرى وجماعة نعم واتفقوا على ان فى الادلة السمعية ما يدل عليه واختلفوا فى دلالة الدليل العقلى عليه
فقال به القفال وابن سريج وابو الحسين به وانكره جماعة منهم الشيخ ابو جعفر الطوسى منا وكثير من المعتزلة وزعموا ان
الذى دل عليه السمع فقط والحق ثبوت التعبد به سمعا وهو اختيار المص واما ان الدليل العقلى غير دال عليه فغير معلوم
لنا وجوه الاول قوله تعالى ولولا نفر من كل فرقة طائفة الاية اوجب الله تعالى الحذر باخبار الطائفة والطائفة هنا عدد لا يفيد
اخبارهم العلم ومتى كان كذلك وجب العمل بخبر الواحد اما ايجابه تعالى الحذر باخبار الطائفة فلانه اوجب الحذر بانذار
الطائفة لان كلمة لعل للترجى المستحيل فى حقه تعالى ومع تعذر حمل اللفظ على حقيقته يتعين حمله على مجازه ولما كان الطلب لازما للترجى
لكون المترجى طالبا لحمل لفظ الترجى على الطلب لعلاقة التلازم هو مجاز راجح عليه او مساو وطلبه تعالى امر وهو للوجوب على ما تقدم والانذار الاخبار لانه عبارة
عن الخبر المخوف والخبر المطلق داخل فيه فثبت ان الله تعالى اوجب الحذر عند اخبار الطائفة واما ان الطائفة هنا عبارة عن قوم لا يحصل العلم بقولهم فلان الطائفة
هنا بعض الفرقة والفرقة صادقة على الثلاثة فلا بد لكل ثلثة من فرقة فالطائفة اثنان او واحد وقول الواحد والاثنين غير مفيد للعلم قطعا
واما الثانى فلان قوما لو اقدموا على فعل فروى لهم راو خبرا يقتضى المنع منه فاما ان يجب عليهم تركه او لا فان وجب
فهو المط اذ هو المراد من وجوب العمل بخبر الواحد واذا وجب العمل به فى هذه الصورة وجب ذلك فى كل صورة لعدم
القائل بالفرق وان لم يجب لم يكن الحذر واجبا وهو مناف لمدلول الاية واعترض على ذلك بالمنع من كون الانذار
هو الاخبار بل هو من جنس التخويف فيحمل الاية على التخويف الحاصل من الفتوى بل هو اولى لانه تعالى اوجب التفقه لاجل الانذار

ومن المعلوم ان التفقه انما يحتاج اليه في الفتوى لا في الرواية فان قلت حمله على الفتوى متعذر لوجهين
احدهما انه يلزم اختصاص لفظ القوم بغير المجتهدين اذ المجتهد لا يجوز له العمل بفتوى مجتهد آخر وهو غير جائز لان
الآية مطلقة في وجوب انذار القوم مجتهدين كانوا او غير مجتهدين والتقييد خلاف الظ اما حمله على الرواية فلا يلزم منه
ذلك لان الخبر كما يروى لغير المجتهدين فقد يروى للمجتهدين الثاني ان من اقدم على فعل محرم كشرب النبيذ مثلا وروى
له انسان خبرا دالا على ان شارب النبيذ في النار فقد اخبره بخبر مخوف ولا نعني بالانذار الا ذلك فصح وقوع لفظ الانذار
على الرواية وح اما ان لا يصح وقوعه على الفتوى او يصح فان كان الاول فقد ثبت المط من كون المراد من الآية الرواية
لا الفتوى وان كان الثاني لم يجز جعله حقيقة في كل واحد منهما ولا في احدهما خاصة للزوم الاشتراك والمجاز المخالفين
للاصل فتعين كونه حقيقة في قدر المشترك وهو الخبر المخوف مطلقا فيكون الانذار متناولا للرواية والفتوى جميعا وذلك
لا يضرنا اذ مطلوبنا كونه متناولا للرواية في الجملة قلت الجواب عن الاول انه كما يلزم من حمل الانذار على الفتوى تخصيص
لفظ القوم بغير المجتهد فكذا يلزم من حمله على الرواية تخصيصه بالمجتهد للاجماع على انه لا يجوز للعامي الاستدلال بالا
على الاحكام ثم لا بد من الترجيح بين التقييدين وهو معنا فان غير المجتهد وكلما قل التقييد اى كان الخارج بالتقييد اقل
كان اولى وعن الثاني ان حمل الانذار على القدر المشترك يوجب الاكتفاء في القيام بالامر بالحذر بالاتيان بصورة
واحد منه فالقول بكون الفتوى حجة يكفي في العمل بمقتضى النص وفيه نظر للمنع من الاكتفاء بذلك وانما يتحقق
الاكتفاء به ان لم يكن الامر بالحذر منكرا بتكرر الانذار اما على تقديره وهو الواقع اتفاقا فلا وايضا فلا نم ان المراد
من الطائفة عدد لا يفيد قولهم العلم قوله لان كل ثلثة فرقة والخارج منها اثنان او واحد قلنا لا نم لانه يصدق
على الشافعية انها فرقة واحدة ولا يصدق عليها انها فرق ولانه يلزم من ذلك وجوب خروج واحد من كل ثلثة
وهو باطل اجماعا والحق انه لا يلزم من صدق كل ثلثة فرقة صدق عكسها كليا وهو كل فرقة ثلثة كما في الجماعة
وايضا فقوله ليتفقهوا ولينذروا ضمير جمع لا يجوز عوده الى كل واحد من الطوائف لما تقدم من كون اقل الجمع ثلثة وح يكون عائدا
الى مجموع الطوائف فيجوز بلوغهم احد التواتر والجواب ان حمله على الفتوى يلزم منه تخصيص القوم بغير المجتهد كما تقدم وهو خلاف الظاهر
حمله على الرواية يلزم تخصيصه بالمجتهد وهو خلاف الظاهر ايضا قلنا نعم فان الخبر كما يروى للمجتهد فقد يروى لغيره وكون العامي ممنوعا من استخراج الاحكام منه
لا يلزم عنه عدم انتفاعه بها من وجوه اخر كالانزجار من المحرمات والاقبال على الطاعات وربما كان ذلك باعثا له على
الرجوع الى المفتي او البحث والنظر الموجبين للاطلاع على معناه وكون كل ثلثة فرقة ظ من اللغة بل هي حقيقة لغة
في كل واحد من الاشخاص لانها فعلة من فرق او فرقة كالقطعة من قطع او قطع وانما خصصناها في الآية بالثلثة لئلا يمكن

خروج الطائفة منها واتحاد الفرق الشاخصة لامتيازهم بحسب تفقههم من غيرهم فلذا اطلق عليهم لفظ الفرقة وان كانوا بحسب الشخص فرقا متعددة ولما دل الاجماع على عدم وجوب خروج طائفة من كل ثلثة بقي معمولا به في لبابه قوله ضمير ليتفقهوا ولينذروا ضمير جمع فلا يصدق على الواحد ولا على الاثنين قلنا يعود الى مجموع الطوائف المقابل لمجموع القوم المقتضي توزيع البعض على البعض ولا يمكن ارادة المجموع بمعنى انذار الكل واحد من القوم لقوله اذا رجعوا اليهم وانما يصح الرجوع الى الموضع بعد الكون فيه ومعلوم ان الطائفة من كل فرقة لم يكن في غير تلك الفرقة فلا يكون رجوعهما الى كل الفرق كما يكون الى فرقتها الخاصة واعلم انه كما يمكن ان يكون الضمير في قوله ليتفقهوا ولينذروا عائدا الى النافرين كما فهمه اكثر الاصوليين فكذا يمكن ان يعود الى المتخلفين من المؤمنين بعد نفور الطوائف منهم الى الجهاد وعليه جماعة من المفسرين ويكون تفقههم باسماعهم ما يتجدد من النصوص الدالة على الاحكام المبتداة والناسخة لما تقدمها من الرسول او بالاجتهاد والاستخراج الاحكام من ادلتها وصدر الاية دال على هذا وهو وما كان المؤمنون لينفروا كافة اي الى الجهاد وقوله اذا رجعوا اليهم يحتمل ان يكون المراد به الرجوع من السفر كما فهمه الاكثر وان يكون المراد به الرجوع اليهم في الاحكام والحوادث وهذا اولى لعمومه الثاني قوله تعالى يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا اوجب الله تعالى التبين عند اخبار الفاسق وقد اجتمع فيه صفتان ذاتي لازم وهو كونه خبر واحد وعرضي مفارق وهو كونه خبرا فاسقا والمقتضي للتثبت هو الثاني للمناسبة والاقتران فان الفسق يناسب التثبت وعدم القبول وح يمتنع كون الاول صالحا للعلية والا لوجب استناد الحكم اليه لحصوله قبل حصول العرضي فيحصل الحكم به قبل حصول العرضي وح ذلك يمتنع من التعليل لاستحالة كون اللاحق علة للسابق فاذا اخبر العدل لم يجب التبين لانتفاء علته فاما ان يجب الرد فيكون اسوأ حالا من الفاسق وهو باطل قطعا او القبول وهو المطلوب وفيه نظر لمنع اذا انتفاء وجوب التثبت غير ملزوم لاحد الوجوبين اعني الوجوب الرد ووجوب القبول بل قد يجامع جواز القبول وجواز التثبت ثم ان ذلك بخبر المجهول فانه غير مقبول عند الاكثر مع اقتضاء ما ذكرتموه من الدليل قبوله الثالث ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يبعث رسله الى القبائل لتعليم الاحكام الشرعية مع ان المرسلين الى كل قبيلة ما كانوا على التواتر ولا كانوا معصومين فلو لم يكن خبر الواحد حجة لما كان كذلك واعترض ابو الحسين البصري بجواز كون البلدان فيهم اكثر من المجتهدين باضعاف كثيرة واحتياجهم الى المفتي اشد من احتياجهم الى الراوي ومهما لم يبطل هذا الاحتمال لم يتم هذا الدليل وفيه نظر لان هذا الاحتمال يوجب كون كل واحد من المرسلين فقيها بالغا رتبة الفتوى ومن المعلوم خلاف ذلك الرابع اجماع الصحابة على العمل بخبر الواحد ويكون العمل به حقا اما الاول فلما روي ان ابا بكر قضى نقيضه بين اثنين واخبره بلال ان النبي صلى الله عليه وسلم قضى بخلاف قضائه فنقضه وان عمر قضى في الاصابع بنصف الدية وفصل بينهما فكان يجعل في الخنصر ستة ابعرة وفي البنصر تسعة ابعرة وفي كل واحد من الوسطى والسبابة عشرة ابعرة وفي الابهام خمسة عشر بعيرا فلما روي ان في

مع انتفاء الرسل الى القبائل للمفتي لا للرواية واتحد ... ان العمل ...

كتاب عمرو بن حزام ان في كل اصبع عشرة العبرة عن رائه وقال عمر في الجنين رحم الله امرءا سمع من رسول الله في الجنين شيئا فقام
اليه حمل بن مالك فاخبره ان رسول الله صلعم قضى فيه بعشرة بقرة فقال عمر لو لم نسمع هذا لقضينا فيه بغيره وكان عمر يرى
ان المراة لا ترث من دية زوجها فاخبره الضحاك ان رسول الله صلعم كتب اليه ان يورث امراة اشيم الضبابي من زوجها فرجع
اليه وقال في المجوس ما ادري ما اصنع بهم فقال عبد الرحمن بن عوف اني سمعت رسول الله صلعم يقول سنوا بهم سنة اهل
الكتاب فاخذ منهم الجزية واقرهم على دينهم ورجع عثمان الى خبر فريعة بنت مالك اخت ابي سعيد الخدري لما اتت رسول الله
تستاذنه بعد وفات زوجي في موضع العدة فقال صلعم امكثي في بيتك حتى ينقضي عدتك ولم ينكر عليها الخروج
للاستفتاء فاخذ عثمان بقولها في الحال في ان المتوفى عنها تقيد في منزل الزوج ولا يخرج ليلا ويخرج نهارا اذا لم يكن لها
من يقوم باحوالها ورجع اكثر الصحابة الى قول عائشة في الغسل من التقاء الختانين وهذه الاخبار قطرة من بحار الاخبار
المعمول بها عندهم من غير انكار من بعضهم على بعض في ذلك فكان اجماعا واما الثاني فلما تقدم في الاجماع وفيه نظر فان
هذه الروايات اخبار احاد فيتوقف العلم بتحقق الاجماع على قبولها فلو استفيد قبولها من ذلك الاول فلان الاجماع لزم
الدور الخامس دليل العقل وهو ان العمل بخبر الواحد يقتضي دفع ضرر مظنون فيكون واجبا اما الاول فلان العدل اذا اخبر
ان رسول الله امر بكذا حصل ظن انه وجد من رسول الله هذا الامر وعنده علم ان مخالفة الرسول صلعم سبب لاستحقاق
العقاب فيحصل من ذلك الظن وذلك العلم الظن بان تارك الامر مستحق للعقاب والعمل به مقتض لدفع الضرر المظنون
واما الثاني فلان دفع الضرر المظنون واجب بالضرورة ولانه لا يمكن العمل بالمرجوح خاصة مع امكان العمل بالراجح لاستحالة
ترجيح المرجوح على الراجح ولا العمل بهما لما بينهما من المنافاة ولا تركهما لذلك فتعين العمل بالراجح وهو المطلوب احتج المانعون
بان خبر الواحد لا يجوز العمل به في الاصول كمعرفة الله تعالى فكذا لا يجوز العمل به في الفروع قياسا للفروع على الاصول ولان خبر الواحد انما يفيد الظن
واتباع الظن غير جائز اما الاول فظاهر واما الثاني فلقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله ان الظن لا يغني من الحق شيئا ان بعض الظن
اثم والجواب عن الاول بالفرق فان المطلوب في الاصول العلم وخبر الواحد لا يفيده واما الفروع فالمطلوب فيها احد الامرين اما العلم او الظن وخبر الواحد مفيد
للظن قطعا وعن الثاني ان النهي عن اتباع الظن ليس عاما لوجوب العمل به في الفتوى والشهادات واخبار القبلة والطهارة والامور الدنيوية
اجماعا وفيه نظر فان عدم عموم النهي عن اتباع الظن لا يستلزم جواز العمل به في صورة معينة الا اذا علم انها مندرجة
تحت المنهي عنه والظن الحاصل في الامور المذكورة خارج عن المنهي عنه لتحقق الاجماع على جواز العمل به فيبقى ما عدا
في حيز الاجماع وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اجتنبوا كثيرا من الظن ان بعض الظن اثم يوجب اجتناب الظن
فيما لم يعلم بالدليل كونه غير اثم قال البحث الثاني يجب كون المخبر راجح الصدق عند السامع وانما يحصل مع عقل الراوي وبلوغه واسلامه

وبلوغه واسلامه وعدالته وضبطه وعليه ذكره على لسانه فان الصبي لم يكن مميزا فلا عبرة بقوله وان كان مميزا عرف عدم
المؤاخذة وعلى عدم تحرزه عنه وتقبل روايته جنسا عند التحمل بالغا عند الاداء لوجود المقتضي للقبول وانتفاء المانع
ولا يقبل رواية الكافر وان علم من دينه التحرز عن الكذب لوجوب التثبت عند الفاسق والمخالف من المسلمين للسماع
ان كفر فكذلك وان علم منه تحريم الكذب خلافا لابي الحسين لاندراجه تحت الاية وعدم علمه لا يخرجه عن
الاسم ولان قبول الرواية يقتضي حكما على المسلمين فلا يقبل كالكافر الذي ليس من اهل القبلة احتج ابو الحسين بان اصحاب
الحديث قبلوا اخبار السلف كالحسن البصري وقتادة وحسن وعمرو بن عبيدة مع علمهم بمذهبهم وانكارهم على من
يقول والجواب المنع من المقدمتين ومع التسليم فيمتنع الاجماع عليه وغيره ليس بحجة والمخالف غير الكافر لا يقبل
روايته .. لاندراجه تحت اسم الفاسق **اقول** القائلون بان خبر الواحد حجة اعتبروا في حجيته شروطا خمسة يتعلق
بغيره بينظمها شيء واحد وهو كونه راجح الصدق على الكذب عند السامع الاول كونه عاقلا فلان المجنون عاجز عن الضبط
والاحتراز عن الخلل فلا يحصل الظن بخبره ب كونه بالغا فان الصبي ان لم يكن مميزا لم يكن بقوله اعتبار ولا يحصل
ظن وان كان مميزا عرف عدم مؤاخذة الشارع اياه على الكذب فلم يحصل انزجاره عنه وح لا يحصل الظن بقوله ولان عدم
قبول رواية الفاسق يستلزم اولوية عدم قبول رواية الصبي لان الفاسق يخاف الله تع من اقدامه على الكذب و
الصبي ليس كذلك اما لو كان صبيا حال تحمل الرواية بالغا عند ادائها قبلت وهو قول الاكثر لوجود المقتضي للقبول
وهو كونه حال الاداء كاملا جامعا للشرائط المعتبرة فيه وانتفاء المانع وهو اعتقاده عدم المؤاخذة على الكذب
المستند الى الصبي ج الاسلام فلا يقبل رواية الكافر مطلقا سواء كان من غير اهل القبلة كاليهود والنصارى
او منهم كالمجسمة والخوارج والغلاة عند من يكفرهم اما الاول فمجمع عليه سواء كان من مذهبه تحريم الكذب او
لم يكن وان كان ابو حنيفة يقبل شهادة الذمي على مثله لانه صرح بعدم قبول روايته فلم يكن ذلك قادحا في الاجماع
ولانه فاسق لقوله تع فمن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون فيكون مردود الرواية لما تقدم واما الثاني
فقد اختلفوا فيه فقال القاضيان لا يقبل مطلقا وقال ابو الحسين ان كان مذهبه تحريم الكذب قبلت والا فلا والحق الاول
لنا انه مندرج تحت الاية وهو قوله تع ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا لكونه فاسقا بدليل قوله تع ومن لم يحكم
بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون فيكون مردود الرواية وعدم علمه بكونه كافرا لا يخرجه عن اسم الفسق وليس عذرا
لانه ضم جهلا الى كفر ولان في قبول روايته تقييد حكم على المسلمين الى يوم القيامة فيكون ممنوعا منه قياسا على
الكافر الذي ليس من اهل القبلة لاشتراكهما في مطلق الكفر الذي هو مظنة الكذب احتج ابو الحسين بان اصحاب الحديث

اخبار السلف كالحسن البصري وقتادة وعمرو بن عبيد مع علمهم بمذهبهم واعتقادهم كفر القائل به والجواب المنع من
المقدمتين وهما قبول صحب الحديث اخبار المذكورين وعلمهم بمذهبهم واعتقادهم كفر من يقول به سلمناهما
لكن ان كان المراد مجموع اصحاب الحديث بحيث يكون ذلك اجماعا منهم منعناه كيف وهو محل الخلاف وان كان المراد البعض
لم يكن حجة واما المخالف في العقائد الذي لا يبلغ الى حد الكفر فلا يقبل روايته عندنا الا نادرا لاندراجه تحت اسم الفاسق للآية المذكورة

قال البحث الثاني في العدالة انما يقبل رواية العدل لان ايجاب التثبت عقب الفسق نقيضه والعدالة كيفية نفسانية
راسخة تبعث على ملازمة التقوى والمروة وتقدح فيها فعل الكبيرة والاصرار على الصغيرة ويعود بالتوبة ولا يقدح فيها
الصغيرة نادرا وانما يحصل المعرفة بها بالاختبار الحاصل بسبب الصحبة المتكررة المتاكدة او التزكية من العدل
والفاسق اذا لم يعلم كونه فاسقا فان فسقه مقطوعا به لم يقبل روايته وفي الظنون كذلك على الاقوى وان كان ردت
روايتهما اجماعا وهل يقبل رواية المجهول الاقوى المنع لان المقتضي لنفي العمل بخبر الواحد وهو الظن ثابت ترك العمل
في العدل لقوة الظن ولان عدم الفسق شرط قبول الرواية ومع الجهل بالشرط يتحقق الجهل بالمشروط ولان الصحابة في
روايته احتج ابو حنيفة بقبول قوله في تذكية اللحم وطهارة الماء ورق الجارية ولان الفسق شرط التثبت فاذا لم
يعلم الوصف لم يجز التثبت والجواب لا يلزم من قبول الرواية في الاشياء الناقصة مع جهالة الراوي قبولها في المناصب
الجليلة والفسق لما كان علة ا **اقول** هذه اشارة الى الشرط الرابع من الشرائط الخمسة السابقة وهي العدالة والمراد
بها كيفية راسخة في النفس تبعث على ملازمة التقوى والمروة جميعا بحيث يحصل طمانينة نفس السامع بصدق
الخبر ومعتبر فيها اجتناب الكبائر وعدم الاصرار على الصغائر واجتناب بعض الصغائر المؤدية بدناءة النفس كالتطفيف في الحبة وسرقة باقة
بقل وبعض المباحات القادحة في المروة كالاكل في الطريق ومصاحبة الارذال والافراط في المزاح والضابط ان كل ما لا يؤمن
معه من الاقدام على الكذب فاجتنابه يعتبر في العدالة اما الصغيرة نادرا فلا يقدح في العدالة اذ لم يؤذن بدناءة النفس
واذا زال العدالة باقتران شيء من الكبائر والاصرار على الصغائر عادت بالتوبة وهي الندم على المعصية والعزم على
ترك المعاودة اليها واختلف في الكبائر فقال بعضهم كل ما توعد الله اليه بخصوصه كقتل النفس والزنا وقال الاخرون
الكبائر تسع الشرك بالله وقتل النفس وقذف المحصنات والزنا والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين
المسلمين والالحاد في بيت الله الحرام اي الظلم فيه وروى ذلك ابن عمر عن ابيه عن النبي ع ورواه ابو هريرة وزاد عليه
اكل الربوا وروي عن علي عليه السلام زيادة على ذلك شرب الخمر والسرقة ولما كانت العدالة كامنة لم يكن لنا وسيلة الى
معرفتها الا بظن الافعال الدالة عليها فهي اذن يحصل من الاختبار الحاصلة من الممازجة المتاكدة والصحبة المتكررة

خلوة وجلوة ومن تزكية العدل المخبر وقوله انما يقبل رواية العدل يتضمن حكمين احدهما ايجابي وهو قبول روايته
والثاني سلبي وهو عدم قبول رواية غيره لما عرفت من كون انما للحصر ويدل عليهما قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا
لكن دلالته على الثاني بصريحه وعلى الاول بفحواه واعلم ان الفاسق اما ان يكون عالما بفسقه اولا والاول مردود الرواية
سواء كان فسقه معلوما او مظنونا والثاني ان كان فسقه مقطوعا لم يقبل روايته وكذلك ان كان مظنونا فالاقوى انه
لاندراج كل منهما تحت اسم الفاسق فوجب التثبت في خبره للآية ولانه ضم الى فسقه جهلا وهو فسق آخر ولذا كان
احد القسمين كافيا في وجوب التثبت فمجموعهما اولى وقال الرازي انه مقبول الرواية بالاتفاق وكلام صاحب الاحكام يؤذن
بان فيه خلافا واختار فيه قبول رواية من كان فسقه مقطوعا وهو مذهب الشافعي حيث قال واقبل رواية اهل
الاهواء الخطابية من الرافضة لانهم يرون الشهادة بالزور لموافقتهم خلافا للقاضي ابي بكر وقال اقبل شهادة الحنفي وان حده
في النبيذ احتج الرازي بان ظن صدقه راجح والعمل عند الظن واجب والمعارض المجمع عليه منتف فيجب العمل به والجواب
المنع من وجوب العمل بالظن مطلقا خصوصا مع تحقق المانع من القبول وهو النص واما المجهول حاله في العدالة والفسق اذا كان
معلوم الاسلام فالاكثر على عدم قبول روايته وهو مذهب اصحابنا والشافعي وقال ابو حنيفة يقبل لنا وجوه الاول ان
الدليل ينفي العمل بخبر الواحد لقوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا خالفناه في خبر ما عرفنا عدالته لقوة الظن في خبره
فيبقى في المجهول حاله على الاصل الثاني ان عدم الفسق شرط لجواز قبول الرواية لما عرفت من وجوب التثبت عند خبر الفاسق
فالمجهول حاله لا يعلم عدم فسقه فلا يكون جواز قبول روايته معلوما لان الجهل بالشرط ملزوم للجهل بالمشروط الثالث
اجماع الصحابة على رد خبر المجهول فان عليا رد خبر الاشجعي في المفوضة وكان يحلف الرواة ورد عمر خبر فاطمة بنت قيس
وقال كيف يقبل قول امرأة لا ندري صدقت ام كذبت ورد عمر ايضا خبر ابي موسى الاشعري في الاستيذان وهو قوله سمعت
رسول الله صلعم يقول اذا استأذن احدكم على صاحبه ثلاثا فلم يؤذن له فلينصرف حتى رواه معه ابو سعيد الخدري احتج
ابو حنيفة باجماع المسلمين على قبول قول المسلم في تزكية اللحم وطهارة الماء ورق الجارية المبيعة وكونه على طهارة و
جهة القبلة للاعمى وان كان مجهولا فيقبل قوله في غيره ولان الامر بالتثبت معلق على الفسق مشروط به والمعلق على الشرط
عدم عند عدمه كما تقدم فما لم يعلم تحقق الفسق لم يجب التثبت والجواب عن الاول المنع من الملازمة فانه لا يلزم
من قبول قول المجهول في هذه الامور الناقصة الجزئية قبول قوله في المناصب الجليلة والامور الكلية فان الرواية
يستلزم شرعا وحكما كليا ولان تلك الامور الجزئية مما يعم به البلوى واعتبار العدالة في المخبر بها حرج ومشقة
وكان منفيا لقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج بخلاف الرواية ولان قول الفاسق مقبول في كثير منها اتفاقا

اتفاقا مع عدم قبول روايته فی شیء مما وعن الثانی ان الفسق لما كان علة لوجوب التثبت وجب العلم بنفيه حتى يعلم انتفاء وجوب التثبت الذی هو معلوله وقبل العلم ببقی الفسق لا يكون انتفاء وجوب التثبت معلوما وفيه نظر فان التثبت انما يجب عند ظهور الفسق لا عند احتماله والا لوجب التثبت عند اخبار العادل الذی ليس بمعصوم لتحقق احتمال فسقه فی نفس الامر وفسق المجهول حاله المعلوم اسلامه ليس ظاهرا بل الظاهر عدالته لان اعتقاده دين الاسلام يزجره عن الفسق غالبا اذا عرفت هذا فاعلم ان الشرط الخامس هو كون الراوی ضابطا فيغلب ذكره الاشياء المعلومة على نسيانه اياها فلو كان بحيث لا يضبط الاحاديث ولا تفرق بين مزايا الالفاظ ولا يتمكن من حفظها بعضها لم يقبل روايته وكذا لو كان مختل الطبع بحيث يغلب عليه النسيان والذهول والسهو لانه لا يحصل عن خبره ظن غالب بل ولا ظن مطلقا فوجب اطراح خبره **قال** البحث الرابع فی الجرح والتعديل يشترط فی المزكی والجارح فی الشهادة دون الرواية لان شرط لا يزيد على اصله كالاحصان ثبت بشاهدين بل باربعة ثم المزكی ان كان عالما باسباب الجرح والتعديل اكتفى بالاطلاق فيهما منه والا وجب استفساره فيهما ويشترط كون المزكی والجارح عددا واذا تعارض الجرح والتعديل قدم الجرح ان امكن الجمع والا فالترجيح ان حصل او الوقف واعلى مراتب التزكية الحكم بشهادته ثم قول المزكی هو عدل لانی عرفت منه كذا وكذا ويطلق مع علمه بالشرايط والرواية ان عرفت انه لا يروی الا عن عدل والا فلا او العمل بروايته ان عرف استناد العمل عليها ولا يحصل الجرح بترك الحكم بالشهادة لاختصاصها بعد الاشتراك مع الرواية فی العقل والبلوغ والاسلام والعدالة بالحرية والذكورة والبصر والعدد والعداوة والصداقة وان لم يكن بعضها عاما **اقول** لما بين ان العدالة شرط فی قبول الرواية وانها يعلم تارة بالاختبار وتارة بالاخبار وقد تقدم الاول والثانی هو التزكية والفسق المانع من قبول الشهادة كذلك والاخبار به يسمى جرحا اشار ههنا الى مسائل من احكام التزكية والجرح الاولى شرط بعضهم العدد فی المزكی والجارح فی الرواية والشهادة معا عملا بالاحتياط وقال القاضی ابو بكر لا يعتبر العدد فيهما غير ان الاحوط اعتباره فی الشهادة واعتبره اخرون فی الشهادة دون الرواية وهو الاظهر اما اعتباره فی الشهادة فللاحتياط حتى ان بعضهم ذهب الى ان مزكی شهود الزنا يشترط كونهم اربعة ولان الظن الحاصل بهما يجب العمل به اتفاقا والظن الحاصل بالواحد ليس كذلك لفقدان ما يدل على تسويغه مع قيام ما يدل على ان بعض الظن اثم وذلك البعض غير معين فيجوز ان يكون ما يحصل بتزكية الواحد وجرحه منه واما عدم اعتباره فی الرواية فلان العدالة شرط لقبول الرواية التی يقبل فيها الواحد فيكون اولى بقبول الواحد فيهما لان طريق ثبوت الاصل اقوى من طريق ثبوت شرطه كما ان فی الاحصان الذی هو شرط فی تاثير الزنا فی الرجم فانه يثبت بشاهدين والاصل اعنی الزنا

لا يثبت الا باربعة اذا تقرر هذا فاعلم انه يقبل تزكية العبد والمرأة كما يقبل روايتهما الثانية اختلفوا في انه
هل يجب ذكر السبب في التعديل والجرح فذهب الشافعي الى اعتباره في الثاني دون الاول لاختلاف المذاهب في
الاحكام الشرعية فربما جرح بما ليس جرحا وعكس آخرون واوجبوا ذكر السبب في العدالة دون الجرح لان مطلق الجرح كاف
في ابطال الثقة برواية المجروح وشهادته وليس مطلق التعديل كاف لتسارع الناس على البناء على الظاهر فيها فلا بد
من ذكر السبب وقال آخرون هو معتبر فيهما اخذا بمجامع كلام الفريقين وقال القاضي ابو بكر لا يجب ذكر السبب فيهما لانه
ان لم يكن من اولي البصائر بهذا الشأن لم يصلح للتزكية وان كان منهم لم يكن للسؤال والاستفسار معنى وهذا
حق ان كان مذهبه موافقا لمذهب الحاكم او المجتهد والا وجب الاستفسار لجواز جرحه بما لا يوجب الجرح عند الحاكم كما
لو قال الشافعي هو فاسق بناء منه على انه يشرب النبيذ مع كون الحاكم حنفيا او قال الحنفي هو عدل مع علمه بشرب النبيذ
ويكون الحاكم شافعيا الثالثة اذا تعارض الجرح والتعديل بان يقول احد العدلين هو عدل ويقول الآخر هو فاسق
فان امكن الجمع بان يكون الجارح مطلعا على احواله بما لم يطلع عليه المعدل قدم الجرح وان لم يمكن كما لو جرح احدهما
بامر صرح الآخر اي المعدل بنفيه وجب الترجيح وان كان احدهما اتقى واورع او اشد ضبطا او اختص بغير ذلك مما يوجب
ترجيح خبره عمل على الراجح والغي المرجوح والا وجب التوقف الرابعة التزكية مراتب اربعة اعلاها ان يحكم بشهادته لان كلما يعتبر
في قبول الرواية من البلوغ والعقل والايمان والعدالة و... الضبط فهو معتبر في الشهادة وقد يعتبر في الشهادة امور اخر
كالحرية والذكورة والبصر الثانية ان يقول هو عدل لاني عرفت فيه كذا وكذا او لو لم يذكر السبب وكان عارفا بشروط العدالة
واسبابها اكتفي على ما تقدم الا انه يكون اخفض من ذكر السبب الثالثة ان يروي عنه خبرا وقد اختلف في انه هل يكون ذلك
تعديلا ام لا والحق انه اذا عرف انه لا يروي الا عن الثقات اما من عادته او تصريح قوله كان تعديلا والا فلا لان عادة كثير
من سلف الرواية عن العدل وغيره الرابعة ان يعمل بروايته اي بالحكم الذي تضمنه روايته اذا علم انه انما عمل بالحكم
المذكور للرواية المذكورة وانما كان ذلك تعديلا لانه لو لم يكن عدلا عنده لكان هو فاسقا بهذا ان قلنا بالمنع من العمل برواية المجهول
اما لو جوزناه لم يكن تعديلا ولو احتمل استناده في العمل بذلك الحكم الى الاحتياط او رواية اخرى لم يكن تعديلا المسئلة التي ترك الحكم
بشهادة الشاهد ليس جرحا بما يوجب الرد لان الرواية والشهادة تشتركان في اعتبار الشرائط الاربع البلوغ والعقل والاسلام والعدالة وتختص الشهادة بامور ستة غير معتبرة
في الرواية وهي الحرية والذكورة والبصر والعدد وانتفاء العداوة والصداقة للاتفاق على قبول رواية العبد والمرأة
والعدو عن عدوه والصديق عن صديقه وغيره واما البصر فليس شرطا للرواية لان الصحابة رووا عن زوجات
النبي ص اخبارا كثيرة وهم في حقهن كالضرائر لتحريم نظرهم اليهن وح لا يكون ترك الحكم بالشهادة ملزوما لعدم

لعدم قبول الرواية لجواز استناده الى فقد احد امور الستة المعتبرة فى الشهادة خاصة مع تحقق الامور الاربعة
المعتبرة فيهما اوفى الرواية جميعا واعلم ان كون كل واحد من الامور الستة المذكورة شرطا لقبول الشهادة ليس عاما
اى فى كل شهادة الا الحرية عند من يرد شهادة العبد مطلقا واما عند من يرى قبول شهادته على غير مولاه دونه او بالعكس
فلا يكون عنده شرطا فى مطلق الشهادة واما المذكورة فليست شرطا فيما يقبل فيه شهادة النساء كعيوب من ميراث المستهل
وغير ذلك واما البصر فليس شرطا للشرط بما لا يفتقر العلم به الى المشاهدة كالعقود والايقاعات والعدد غير معتبر عند بعض الفقهاء
فى الشهادة بهلال رمضان وانتفاء العداوة غير شرط فى الشهادة للعدو وغيره ولا فى الشهادة على غيره وانتفاء الصدق
ليست شرطا فى الشهادة على الصديق وغيره ولغيره ولا فى الشهادة له عند الاكثر **قال** البحث الخامس فيما عد شرطا وليس كذلك
لا يشترط فى الرواية تعدد الراوى فيقبل الواحد وان لم يعتضد بظاهر او عمل بعض الصحابة او اجتهاد او انتشار وان كان فى
الزنا بعمل الصحابة بالواحد من دون ذلك العدالة عموما ان جاءكم فاسق بنباء عليه ولا يشترط تصديق الاصل رواية
الفرع بل يشترط عدم التكذيب بينهما واسطة ولا يشترط فقه الراوى وان خالفت روايته القياس خلافا لابى حنيفة للعموم ولان
الحجة فى قول الرسول ولقوله م نضر الله امرأ وكلاعليه بالقرينة ومعنى الخبر لان الحجة فى قوله م ولا تعدد روايته فلو روى
خبرا واحدا قبل وان كثر مع مداقلة المحاط فان امكن ضبط مثله لذلك قبل والا فلا ولا يشترط شهرته بل ولا نسب الراوى بل
يقبل روايته مع الشرايط وان جهل نسبه ولو كان له اسمان وهو مجروح باحدهما لم يقبل لامكان ان يكون هو
المجروح **اقول** هذه امور ذهب قوم الى انها شروط القبول رواية الراوى وليست كذلك ومنها التعدد قال ابو علي الجبائى
لا يقبل فى الرواية الا عدلان واما رواية الواحد فهى غير مقبولة ما لم يعضدها ظاهر او عمل بعض الصحابة او اجتهاد او يكون
الحديث منتشرا فيهم وحكى القاضى عبد الجبار عنه انه لا يقبل فى الزنا الا خبر اربعة كالشهادة عليه والحق خلافه لان الصحابة
عملوا على خبر الواحد المجرد من الامور المذكورة كما تقدم واجماعهم حجة لما مر ولان قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا
دال على قبول خبر الواحد العدل مطلقا كما سبق تقريره احتج الخصم بقياس الرواية على الشهادة بل اعتبار العدد فى الرواية
اولى لانها تتضمن شرعا عاما وحكما كليا بخلاف الشهادة ولان الدليل ينفى العمل بخبر الواحد لقوله تعالى ان الظن لا يغنى من
الحق شيئا ترك العمل به فى خبر العدلين لقوة الظن ولاعتبار الشارع اياه فى الشهادة فيبقى فى غيره على اصل المنع والجواب عن
الاول انه منقوض بالحرية والذكورة وغيرهما من الامور المعتبرة فى الشهادة دون الرواية وعن الثانى ان الله تعالى امر بالتمسك
بخبر الواحد كما تقدم ح يكون المتمسك به معلوما لا مظنونا فلا يندرج تحت المنهى عن العمل بالظن ومنها تصديق الاصل
وهو غير شرط فى قبول رواية الفرع نعم يشترط عدم تكذيبه الفرع وبين التصديق والتكذيب واسطة وهى السكوت

مع عدم المعارض فكيف معه نعم لو كان القياس منصوص العلة كان حجة عند المص وموافقيه وح اما ان
يكون الخبر مقتضيا لتخصيص القياس او بالعكس او تنافيا بالكلية فان كان الاول وجب الجمع بينهما عند مجوزي
تخصيص العلة وعند غيرهم يجري مجرى ما لو تنافيا بالكلية وان كان الثاني جمع بينهما لان تخصيص عموم الكتاب
والسنة المتواترة بالقياس المذكور جائز فتخصيص خبر الواحد به اولى بالجواز وان كان الثالث فان كان اصل
القياس ثابتا بذلك الخبر عمل بالخبر وقدم على القياس وفاقا وان كان ثابتا بغيره فان كانت مقدمات القياس من
ثبوت الحكم في الاصل وكونه معللا بالوصف المخصوص وثبوت ذلك الوصف في الفروع كلها قطعية قدم على الخبر
لان الحكم الثابت بالقياس المذكور ح قطعي ولا يعارضه خبر الواحد المفيد للظن وان كانت باجمعها ظنية قدم الخبر لقلة
ما يتوقف عليه من المظنون والحق اعتبار الترجيح لاحتمال توقف الخبر على مقدمات ظنية زائدة على مقدمات القياس
ولو عارضه فعل الرسول صلعم بان روى انه ص فعل فعلا منافيا لمقتضى الخبر وكان الخبر متناولا له ثبت التاسي به مطلقا
او في تلك الواقعة وان امكن تخصيص احدهما بالآخر خص مطلقا وان لم يكن فان كان احدهما متواترا والآخر احادا قدم المتواتر
لكونه قطعيا وان لم يتفاوتا في ذلك وجب الترجيح بينهما والعمل بالراجح منهما اما متنا او دلالة على الحكم وان لم يكن الخبر متناولا له ولم يثبت
التاسي به في ذلك الفعل لم يتحقق التعارض وعمل اكثر الائمة بخلاف مدلول الخبر لا يوجب رده لانهم بعض الامة فلا يكون قولهم بمجرده حجة نعم ذلك معدود من المرجحات
صفة المعارض بمعنى انه لو كان هنا خبران واحد على خلاف ما عمل عليه ترجح على الاول لان عدول الاكثر عن ذلك الخبر وعملهم بمقتضى منافيه لا يكون الا لاطلاعهم
على ما يوجب ذلك من المرجحات اما لو كان مذهب الراوي منافيا لمدلول روايته فالحق انه لا يقدح فيها لاحتمال استناده
في مذهبه الى ما ظنه دليلا وليس فيه دلالة عليه وقد تقدم ذلك في باب التخصيص ولو كان خبر الواحد مقتضيا للعلم
بشيء فان كان التكليف به شاملا لمن سمعه ومن لم يسمعه وكان في الادلة القطعية ما يدل عليه جاز ولم يقدح
ذلك في الخبر لاحتمال ان يكون ص قال واقتصر على سماع احاد الناس واقتصر في غيرهم على الدليل القطعي الدال وان لم
يكن في الادلة القطعية ما يدل عليه قدح ذلك في صحة الخبر ووجب رده سواء اقتضى عملا او لا لانه لما لم يفد العلم
لغير سامعيه مع تضمنه تكليف الجميع به لزم تكليف ما لا يطاق اما لو كان التكليف به مقصورا على سامعيه لم يقدح
ذلك فيه لافادة قوله اياهم العلم ولو اقتضى العمل خاصة قبل وان عمت به البلوى كخبر ابن مسعود في نقض الوضوء
بمس الذكر وخبر ابي هريرة في غسل اليدين عند القيام من النوم خلافا للحنفية لان ادلة وجوب العمل بخبر الواحد
عامة فيما يعم به البلوى وغيره وللاجماع الصحابة على العمل به فيما يعم به البلوى لرجوعهم الى خبر عائشة في التقاء الختانين
وعمل ابي بكر على خبر المغيرة في توريث الجدة السدس حيث قال لها لم اجد لك في كتاب الله شيئا فقال له المغيرة

ان رسول الله صلعم اعطاها السدس ورجوعهم في احكام القيء والرعاف والقهقهة في الصلوة ووجوب الوتر الى اخبار
الآحاد وقبول الحنفية اخبار الآحاد فيها تناقض مذاهبهم احتجوا بانه لو كان صحيحا لاشاعه الرسول ولو وجب نقله
على جهة التواتر حذرا ان لا يصل الى من كلف به فلا يكون قادرا على العمل به ولو فعل ذلك لنقل متواترا لتوفر
الدواعي على نقله ولما لم ينقل كذلك علم كونه والجواب المنع في وجوب اشاعة الرسول اياه وانما يلزم ذلك ان لو تضمن العلم
او ايجاب العمل به على كل حال اما اذا لم يتضمن علما كان ايجابه مشروطا ببلوغه
الى المكلف فلا محذور ولا يستلزم عدم نقله حرجا تكليفا بغير المقدور مع انه معارض بما لا يعم البلوى فان تجويز عدم
وصول الحكم الى المكلف به قائم مع ان ذلك جائز عنده وغير قادح في الخبر فان اعتذر بان التكليف هناك مشروط بان
يبلغ المكلف ذلك قلنا وكذا نقول فيما يعم به البلوى **قال** البحث السابع في كيفية الرواية على المراتب قول الصحابي
سمعت رسول الله صلعم يقول واخبرني وحدثني او شافهني ثم قال رسول الله صلعم كذا ثم امر النبي صلعم بكذا او نهى عن كذا ثم
امرنا بكذا او نهينا عن كذا ثم من السنة ثم عن النبي صلعم ثم كنا نفعل كذا او على المراتب في غيره حدثني فلان او اخبرني او سمعته
ان قصد به الاسماع جملة او تفصيلا والا سمعته دون الاولين ثم ان يقال للراوي هل سمعت الحديث عن فلان فيقول نعم او يقول
بعد القراءة عليه الامر كما قرئ علي فيجوز حدثني او اخبرني وسمعته ثم ان يكتب الى غيره فاني سمعت كذا من فلان فللمكتوب اليه
العمل به مع ظنه انه خطه فيقول اخبرني دون سمعته او حدثني ثم ان يقال له هل سمعت هذا فيشير براسه نعم فيجب
العمل ولا يجوز حدثني ولا اخبرني ولا سمعته ثم ان يقرأ عليه حدثك فلان فيسكت مع ظن ان السكوت للتصديق
فالاولى العمل ح واختلفوا فمنع المتكلمون من الرواية وانه وجوزها الفقهاء لان الاخبار لافادة العلم والسكوت هنا
افاد العلم بان المسموع كلام الرسول صلعم ثم المناولة بان يشير الشيخ الى كتاب يعرف ما فيه فيقول قد سمعت ما فيه فانه
يكون محدثا او راويا لغيره وان لم يقل لغيره اروعني ولو قال له حدث عني ما فيه ولم يقل اني سمعته لم يكن محدثا
وانما اجاز له التحدث وليس له ان يحدث له فانه يكون كاذبا ثم الاجازة وهي ان يقول الشيخ لغيره قد اجزت لك ان تروي
ما صح عندك من احاديثي وهذا وان اقتضى ظاهره الكذب لانه اباح له ان يحدث عنه ما لم يحدثه لكنه في العرف
يجري مجرى ان يقول ما صح عندك اني سمعته فاروه عني **اقول** لما ذكر الامور الراجعة الى معنى الرواية شرع في ذكر ما يرجع
الى لفظها واعلم ان الراوي عن النبي قد يكون صحابيا وقد لا يكون والمراد من الصحابي من راى النبي صلعم وصحبه ولو ساعة
ولحظة سواء اختص به اختصاص المصحوب او لا وسواء روى عنه او لا لانه ماخوذ من الصحبة المشترك بين طويل المدة
وقصيرها وبين من روى عنه وبين من لم يرو عنه والقبول لها القسمة الى هذه الاقسام ولانه لو حلف انه لا يصحب

فلانا حنث متصاحبته لحظة واحدة ولو قصدتها مع سلب القيود المذكورة وقال قوم انما يطلق الصحابي على من
رأى النبي اذا اختص به اختصاص المصحوب وطالت مدته فالم يروعنه وشرط آخرون في صدقه اخذ العلم عنه والنزاع في ذلك لفظي ومراتب الفاظ الصحابي
سبع الاولى وهي اعلاها ان يقول سمعت رسول الله صلعم يقول كذا واخبرني اوحدثني اوشافهني الثانية ان يقول قال رسول الله كذا وانما كانت هذه اخفض
من الاولى لان في الاولى تصريحا بانه روى عن النبي صلعم بلا واسطة وفي الثانية يحتمل التوسط لان كثيرا ما يقول الواحد قال رسول الله اعتمادا على ما نقل اليه عنه لكن اذا
صدر ذلك من الصحابي كان ظاهرا في انه سمعه من الرسول ويكون حجة عند الاكثر وقال القاضي ابوبكر لا يحكم بذلك لتردده
بين سماعه من الرسول ومن غيره وبتقدير سماعه من غيره فمن قال بعدالة كل واحد من الصحابة يجعل حكمه حكم ما سمع لو
من الرسول وفيه نظر لجواز رواية الصحابي عن صحابي آخر بواسطة غير صحابي ومن اجرى الصحابي مجرى غيرهم في
احتمال العدالة وعدمها يجعل حكمه حكم المرسل الثالثة ان يقول امر النبي بكذا او نهى عن كذا وانما كانت هذه ادون
من الثانية لان فيها مع احتمال التوسط احتمالا آخر وهو توهم ما ليس بامر ولا نهي امرا ونهيا لاختلاف الناس في
صيغ الامر والنهي وشرائطهما ولذا اختلفوا في حجيته والاكثر على انه حجة لان الظاهر من حال الراوي انه لا يطلق هذه اللفظة
الا مع تيقنه مراد الرسول من لفظه واعترض بجواز الاكتفاء بالظن في ذلك فان قيل هذه الصيغة حجة فلو اطلقها الراوي
مع تجويز خلاف ذلك كان ايجابا على الناس ما لا يكون واجبا عليهم وذلك يقدح في عدالته قلنا هذا دور اذ لا يمكنكم
العلم بان الراوي ما اطلق هذه اللفظة الا بعد علمه بمراد الرسول الا اذا علم انها حجة وانما يثبت كونه حجة بذلك
فيلزم الدور وايضا فقوله امر الرسول بكذا ليس فيه ما يدل على ان المامور به كل المكلفين او بعضهم وهل امر بذلك الفعل
دائما او غير دائم فلا يكون بمجرده حجة ما لم ينضم اليه ما يدل على العموم مثل قوله صلعم حكمي على الواحد حكمي على الجماعة
وما يجري مجراه الرابعة ان يقول الراوي امرنا بكذا او نهينا او اوجب كذا او ابيح كذا وحرم كذا وهذه ادون من الثالثة
لان كل ما ذكر من الاحتمالات في الثالثة فهو حاصل هنا ويزيد عليه احتمال آخر وهو كون ذلك الآمر والناهي في الموجب
والمبيح والمحرم غير الرسول وهل ذلك حجة قال الشافعي نعم لانه يفيد ان الآمر والناهي هو الرسول ظاهرا فان من التزم
طاعة رئيس وقال امرنا بكذا او نهينا عن كذا فهم منه امر ذلك
الرئيس ونهيه ولان غرض الصحابي ولا على امر جماعة الامة
لان امر الصحابي منهم ولا نامر بنفسه وفيه نظر فان امر الله تعالى انما يكون
ظاهرا للكل اذا كان صريحا مثل قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا واما ما يكون مستفادا من خطاب يفتقر دلالته
على الامر الى بحث وتامل فلا ولا يلزم من كون الآمر مجموع الامة الذين يعتبر قولهم في الاجماع كونه امر النفس لاحتمال

الا ان يقال ان التعقيب من قوله في الاجماع وتمام الحصار غرض الصحابي في تعليمنا الشرع الخامسة ان يقول من السنة كذا او
هي اخفض من الرابعة لاحتمال كون السنة غير سنة الرسول فان السنة لغة الطريقة من غير تخصيص بشخص دون غيره ولقوله
من سن سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها الى يوم القيامة ولهذا قال الكرخي ان هذه الصيغة ليست بحجة والاكثر
على انها حجة للوجهين المتقدم ذكرهما في الرابعة وما ذكر ممنوع وان كان محتملا وموافقا للوضع اللغوي فهو لا يمنع من
كون اللفظ ظاهرا في سنة الرسول لقرينة العرف الطاري السادسة ان يقول عن النبي صلعم كذا قال قوم هو حجة لان الظاهر انه
سمع منه واخرون جوزوا ان يكون بينه وبينه قد اخبره مخبر عن النبي صلعم وهو لم يسمعه فلا يكون حجة السابعة ان يقول كنا في عصره
نفعل كذا وهذا بمجرده ليس بحجة ما لم ينضم اليه ما يدل على انه يريد بذلك ان يعلمنا الشرع على ان يكون ذلك محمولا على
انهم كانوا يفعلون ذلك في عهده صلعم مع علمه بذلك ويقررهم عليه ولا يخفى كون هذه الصيغة ادون مما تقدمها
واما غير الصحابي فمراتب الفاظ روايته سبع ايضا الاولى ان يقول الراوي حدثني او اخبرني فلان او سمعت فلانا فان السامع
يلزمه العمل بهذا الخبر ولا يسوغ للراوي ذلك الا ان يكون فلان المروي عنه تكلم بذلك وقصد اسماعه اياه خاصة
او قصد اسماع جماعة هو احدهم ولو لم يقصد اسماعه تفصيلا ولا اجمالا لم يكن له ان يقول حدثني ولا اخبرني
لانه لم يحدثه ولم يخبره ولو قال ذلك لكان كذبا بل يقول سمعته يحدث عن فلان كذا الثانية ان يقول الراوي
للشيخ هل سمعت هذا الحديث عن فلان فيقول نعم او يقول بعد الفراغ من قراءة الحديث عليه الامر كما قرئ
علي وههنا يلزم السامع العمل بالخبر وله ان يقول حدثني واخبرني وسمعت فلانا الا ترى انه لا فرق في الشهادة على
البيع بين قول البايع بعت وبين ان يقرء عليه كتاب البيع فيقول الامر كما قرئ علي الثالثة ان يكتب الى غيره اني سمعت
كذا من فلان فللمكتوب اليه العمل بكتابه اذا علم انه كتابه وانه كتب فيه عن قصد وتفطن ولو غلب على ظنه
ذلك جاز ايضا لان النبي صلعم كان ينفذ الكتب الى البلاد النائية عنه وكذا الائمة ع ولا يجوز للمكتوب اليه ان يقول
حدثني ولا سمعته ويجوز ان يقول اخبرني لان من كتب الى غيره كتابا يعرفه امرا من الامور يجوز ان يقول لغيره
اخبرني فلان بكذا الرابعة ان يقال له هل سمعت هذا الخبر فيشير باصبعه او برأسه اشارة دالة على معنى نعم
فالاشارة هنا كالعبارة في وجوب العمل بالخبر ولا يجوز ان يقول حدثني ولا اخبرني ولا سمعته لانه لم يسمع منه
شيئا فان قلت كيف جاز في صورة المكاتبة ان يقول اخبرني ولم يجز هنا مع انه يتطرق من الاحتمالات في الكتابة
ما لا يتطرق في الاشارة قلت لفظ الخبر حقيقة في اللفظ المحتمل للصدق والكذب والكتابة موضوعة للالفاظ فهم
اطلاق لفظ الخبر على الكتابة مجازا وليس كذلك الاشارة لانها لا تدل على لفظ اصلا بل على معنى الخامسة ان يقرء عليه حدثك فلان

بكذا فلا ينكر ولا يقر بعبارة ولا اشارة بل يسكت فان غلب على الظن انه لا يسكت الا اذا كان الامر كما قرئ عليه ولا
ينكره لزم السامع العمل به لحصول ظن انه قول الرسول والعمل بالظن واجب هل يتسلط بذلك على الرواية عنه
قال عامة الفقهاء نعم وانكره المتكلمون وقال بعض المحدثين ليس له ان يقول اخبرني ويطلق بل يقيده بقوله قراءة عليه
لان الاطلاق يؤذن بنطق الشيخ والواقع انه لم ينطق فيكون كذبا وكذا لو قال الراوي بعد ان قرأ الحديث على الشيخ ارويه
عنك فيقول نعم احتج الفقهاء بان الاخبار في اصل اللغة لافادة العلم وهذا السكوت افاد الراوي العلم بان المسموع كلام
النبي م فوجب ان يكون اخبارا والتحقيق المعنى فيه والمراد بالعلم ههنا ما هو اعم من مفهومه بحيث يندرج فيه الظن وايضا فان لكل قوم اصطلاحا
على وضع الفاظ مخصوصة لمعان مخصوصة اما بان ينقلوها عن موضوعاتها اللغوية اليها او بان استعملوها في تلك المعاني على سبيل التجوز ثم يشاع ذلك
التجوز ولفظ اخبرني وحدثني من هذا القبيل فان السكوت لما شابه الاخبار في افادة الظن والسلامة احد وجوه التجوز جاز اطلاق لفظ
الاخبار عليه مجازا ثم استقر في عرف المحدثين عليه واحتج المتكلمون بانه لم يسمع من الراوي شيئا فقوله اخبرني او حدثني يكون كذبا وجوابه معلوم
مما تقدم فانه انما يكون كذبا ان لو اراد بالاخبار والتحديث حقيقتهما اللغوية اما اذا اراد ما هو متعارف عند المحدثين فلا السادسة المناولة
وهو ان يشير الشيخ الى كتاب يعرف ما فيه فيقول قد سمعت ما في هذا الكتاب فانه يكون محدثا ويكون للسامع ان يرويه عنه
سواء قال اروه عني او لم يقل اما لو قال حدثني هذا الخبر ولم يقل قد سمعته فانه لا يكون محدثا وانما جاز له التحدث
فليس له ان يحدث به عنه لانه يكون ح كاذبا واذا سمع نسخة من كتاب مشهور له فليس له ان يشير الى غيرها من نسخ
ويقول سمعت هذا لان في النسخ تفاوتا واختلافا اللهم الا ان يعلم انهما متفقتان لا تفاوت بينهما في شيء
السابعة الاجازة وهي ان يقول الشيخ لغيره قد اجزت لك ان تروي ما صح عني من احاديثي فظاهره يقتضي
الشيخ اباح له التحدث عنه بما لم يحدثه وذلك اباحة الكذب الا انه يجري مجرى ان يقول ما صح عندك اني سمعته
فاروه عني **قال** البحث الثاني من المرسل الاقوى عندي عدم قبوله لان الشرط وهو عدالة الاصل غير معلوم اذ الرواية عنه
ليست تعديلا احتج ابو حنيفة ومالك وجمهور المعتزلة بان الفرع لا يجوز ان يخبر عن الرسول م الا بعد ظن ذلك واخبار عنه وانما يكون له
اذا ظن العدالة ولان علة التثبت منفية فيجب القبول ولان للمسند جاز ان يكون مرسلا لان قول الراوي عن فلان
جاز ان يخبره اخر منه فلا يقبل الا ان يستفصل والجواب ليس حمل اخبار الراوي عن الرسول على ظن انه قال اولى من
حمله على انه سمع انه قال وانما يعلم انتفاء علة التثبت اذا علمت وقول الراوي الصاحب عن فلان يقتضي ظاهر الرواية عنه
بغير واسطة ولو اسنده غيره قبل اجماعا ولو اوصل الحديث الى النبي ولو وقفه غيره فهو متصل **اقول** اكثر الناس على قبول
الخبر المرسل وصورته ان يقول العدل الذي لم ير النبي م قال رسول الله كذا وهو قول ابي حنيفة ومالك واحمد في اشهر

الروايتين وجماهير المعتزلة ومنقول عن محمد بن خالد البرقي من قدماء الامامية وذهب المحققون الى عدم قبوله وشرط
الشافعي في قبوله احد امور سبعة كون الراوي صحابيا او يسنده مرسله مرة اخرى او يسنده غير مرسله او يرسله غيره
ويكون رجال احدهما غير رجال الاخر او يعضده قول صحابي او فتوى اكثر العلماء او يعلم ان الراوي لو نص على الواسطة
لما نص الا على عدل يسوغ قبول خبره قال واقبل مراسيل سعيد بن المسيب لاني اعتبرتها فوجدتها بهذه المثابة ومن هذا
حاله احببت قبول مراسيله ولا استطيع ان اقول ان الحجة يثبت به كثبوتها بالمتصل ووافقه على ذلك القاضي
ابوبكر وجماعة من الفقهاء واختار المص المنع من كونه حجة ما لم يعلم انه لا يرسل الا عن عدل كمراسيل محمد بن ابي عمير من الامامية
واحتج على ذلك بان عدالة الاصل اعني الواسطة بينه وبين الرسول ص مجهولة لنا ومتى كان كذلك لم يقبل روايته اما
الاول فلان عينه غير معلومة لنا فصفته اعني عدالته اولى ان لا يكون معلومة لنا ولانا لم نعلم من صفاته
الا رواية الفرع عنه وليست تعديلا اذ العدل قد يروي عن العدل وغيره وعمن لو سئل عنه لتوقف فيه
او جرحه ولو عدله مطلقا اي من غير تعيينه لم يصر عدلا لجواز خفاء حاله عنه وعدم معرفته بفسق ولو عينه
لعرفنا فسقه واما الثاني فلما تقدم من عدم قبول رواية المجهول حاله من كون العدالة شرطا في قبول الرواية احتج
ابو حنيفة وموافقوه بوجوه أ ان العدل لا يجوز ان يقول قال رسول الله ص الا وله ذلك وانما يكون له ذلك
اذا علم او غلب على ظنه ان الرسول ص قاله اذ لو ظن عدم قول الرسول ذلك او تشكك فيه لم يحل له النقل
الجازم لما فيه من التدليس على السامعين وح يكون اطلاق هذا القول مستلزما ظنه او علمه عدالة الواسطة
فيكون تعديلا له ب ان علة التثبت الفسق لما تقدم وهي منفية ظاهرا لعدم علمها واصالة بقائها على
العدم فينتفي التثبت ولا يتحقق الحكم مع ارتفاع العلة واذا انتفى التثبت وجب القبول لما تقدم ج لو لم يقبل المرسل لم يقبل
ما يجوز كونه مرسلا وكان اذا قال الراوي عن فلان لم يقبل حتى يصرح بانه رواه عنه بغير واسطة او بواسطة عدل وذلك
يوجب سقوط الاحاديث المعنعنة مع عدم التنصيص على انتفاء الواسطة وعلى عدالتها اتفاقا والجواب عن
الاول ان الفرع اذا قال قال رسول الله ص فقد اتى بالصيغة المقتضية للجزم بكون المقول المذكور قول الرسول والجزم
بالشيء مع تجويز نقيضه كذب وذلك يقدح في عدالة الراوي سواء روى عن عدل او عن غيره فوجب صرف
اللفظ عن ظاهره اضمار ما يزيل المفسدة المذكورة وليس اضمار الظن بحيث يصير تقدير الكلام اظن انه قال اولى من
اضمار سمعت انه قال ومعلوم انه لو صرح بذلك اي بكونه سمع انه قال رسول الله ص لم يكن تعديلا وفاقا
فكذا اذا لم يصرح وفيه نظر للمنع من عدم الاولوية فان الذهن متبادر الى فهم المعنى الاول دون الثاني ولانه لو كان

المراد سمعت انه قال لجواز ان يخبر بما يعلم انتفاؤه عن الرسول صلى الله عليه وسلم اذا سمع الاخبار به عنه وايضا لا نم انه على تقدير اعتبار الظن يكون تعديلا لان الظن قد يحصل من اخبار الفاسق ولا يجوز العمل به اجماعا وعن الثاني ان انتفاء علة التثبت اعنى الفسق لا يعلم الا بثبوت ضدها التى هى العدالة وما لم يكن العدالة معلومة التحقق لم يكن انتفاء الفسق معلوما ويمنع كون نفيهما ظاهرا او اصالة بقائهما على العدم معارض باصالة عدم امتناعه مما توجه عليه من اوامر الشارع ونواهيه وعن الثالث ان الراوى اذا كان مصاحبا وعنه غلب الظن انه سمع عنه من غير واسطة ولو لم يعلم صحبته لم يقبل روايته للتردد بين كونه مسندا ومرسلا من غير ترجيح ويتفرع على ذلك مسائل الاولى اذا ارسل الحديث واسنده عدل غيره قبل وفاقا اما عند من يقبل المراسيل فظ واما عند غيره فلان المقتضى لقبوله وهو اسناد العدل موجود والمانع منه مفقود اذ ليس الا ارسال الآخر وهو غير صالح للمانعية لجواز ان يكون سمعه مرسلا او متصلا ثم نسى شيخه نفسه وان كان يعلم فى الجملة عدالته وكذا اذا ارسله تارة واسنده اخرى لما ذكرناه بعينه الثانية اذا وصل الراوى الحديث بالنبى مرة واوقفه غيره على الصحابي فهو متصل لجواز كون الصحابي رواه عن النبى تارة وذكره عن نفسه على سبيل الفتوى اخرى فرواه كل منهما بحسب سماعه وسمعه يرويه عن النبى صلى الله عليه وسلم فنسى ذلك فظن انه ذكره عن نفسه وبالجملة فثبوت موجب اتصاله معلوم والمانع منه معدوم الثالثة اذا وصله بالنبى تارة واوقفه هو على الصحابي اخرى كان متصلا لما تقدم اما لو ارسله او اوقفه على الصحابي مدة طويلة ثم اسنده او وصله بالنبى بعد تلك المدة كان قادحا فى اتصاله فان زمان طول تلك المدة يبعد النسيان اللهم الا ان يكون له كتاب يرجع اليه فيذكر ما يسند فلا يكون قادحا فى اتصاله

قال البحث التاسع

يجوز نقل الحديث بالمعنى اذا لم يقصر لفظ الراوى عن المعنى وعدم الزيادة والنقصان والمساواة فى الخلاء لان الصحابة لم يكتبوا الفاظه ولم يكرروها فيعلم اقتصارهم على المعنى ولانه يجوز التعبير بالعجمية للاعجمى فبالعربية اولى احتج ابن سيرين بقوله صلى الله عليه وسلم نضر الله امرأ سمع مقالتى فوعاها ثم اداها كما سمعها فرب حامل فقه الى من هو افقه منه والاداء كما سمع انما هو بنقل اللفظ المسموع ونقل الفقيه الى الافقه ليستفيد من اللفظ ما لا يستفيد الفقيه ولانه بتطاول الازمنة وكثرة الطبقات ربما استحال المعنى والجواب ان اداء المعنى كما هو داخل تحت الاداء كما سمع والاستحالة انما يلزم لو قصر عن المعنى والتقدير خلافه

اقول

فى جواز نقل الحديث بالمعنى بغير لفظ الرسول بما يدل على معناه فجوزه الفقهاء الاربعة والحسن البصرى لكن بشرط احدها ان لا يكون الترجمة قاصرة عن الاصل فى افادة المعنى وثانيها ان لا يكون فيها زيادة ولا نقصان وثالثها تساوى الاصل فى الجلاء والخفاء لان الخطاب الشرعى تارة يكون بالمحكم وتارة بالمتشابه لحكم واسرار لا يتصل اليها عقول البشر ومنع منه ابن سيرين وبعض المحدثين ولنختار المص الاول واحتج عليه بوجهين

احدهما انا نعلم بالضرورة ان الصحابة الذين رووا عن الرسول صلعم هذه الاخبار ما كانوا يكتبونها في ذلك المجلس و
لا كانوا يكررون عليها بحيث يصير محفوظة لهم بل كانوا يتركونها ولا يذكرونها الا بعد مدة ومن المعلوم ان بقاء تلك
الالفاظ التي خاطبهم الرسول صلعم بها على اذهانهم بحيث لا يشذ منها شيء متعذر فعلم من ذلك اقتصارهم على حفظ
المعنى دون لفظه الثاني انه يجوز شرح الشرع للعجم بلسانهم وفاقا واذا جاز ابدال الفاظه العربية بالفاظ عجمية
مفيدة للمعنى فجواز ابدالها بالفاظ عربية اولى فانه من المعلوم ان التفاوت بين العربية وترجمتها العربية اقل منه بينها وبين
العجمية وفيه نظر للمنع من الاولوية وذلك لان الترجمة العربية يقتضي اعتقاد سامعها انها من لفظ النبي صلعم بخلاف وهو
الترجمة العجمية احتج المخالف بالنص والمعقول اما الاول فقوله صلعم رحم الله امرء سمع مقالتي فوعاها ثم اداها كما سمعها
فرب حامل فقه الى من هو افقه منه واداه كما سمعه انما يتحقق بنقل اللفظ المسموع ونقل الفقه الى الافقه لان الافقه
قد يتفطن بفضل معرفته من فوائد لفظ الرسول الى ما لا يتفطن اليه الفقيه الذي رواه واما المعقول فلانه لو جاز
للراوي تبديل لفظ الرسول صلعم بلفظ نفسه لجاز للراوي عنه تبديل لفظه بلفظ اخر لكونه اولى اذ جواز تبديل لفظ
الرسول صلعم يستلزم اولوية جواز تبديل لفظ الراوي قطعا واذا جاز هذا في الطبقة الثانية جاز في الثالثة والرابعة وهكذا و
ذلك يفضي الى سقوط الكلام الاول واستحالته وضياع معناه لانه ربما ذهل بعضهم عن لفظه او عن تركيبه فاختل معناه وكذا
الاخر ومن بعده فان الانسان لو حاول ترجمة الالفاظ بما يقوم مقامها من غير تفاوت اصلا لتعذر عليه والجواب عن
الاول ان من ادى تمام معنى الكلام الذي سمعه يصدق عليه انه اداه كما سمعه وان كان بغير لفظه وهكذا الشاهد بحسب والمترجم
ويوصف كل منهما بانه مود كما سمع وان خالف لفظ الشاهد لفظ المشهود عليه ولفظ المترجم لفظ الاصل مع اتحاد
المعنى وعن الثاني ان استحالة المعنى انما يتطرق لو كانت الترجمة غير مطابقة للاصل والمقدر خلافه لانا شرطنا في جواز الرواية
بالمعنى عدم الزيادة والنقصان وعدم قصورها عن الاصل وعدم تفاوتهما في الجلاء والخفاء ومع تحقق هذه الشرائط تمنع
ما ذكره من المفسدة واعلم ان قوله في الشرط الثاني والنقصان عطف على قوله وعدم الزيادة لا حاجة اليه لان الشرط
الاول هو عدم قصوره عن المعنى يتضمن ذلك **قال** البحث العاشر اذا انفرد احد الراويين بزيادة فان تعدد المجلس قبلت لامكان
ذكر النبي صلعم لها مرة واسقاطها اخرى وان اتحد فان كان الثاني عددا يمتنع ذهولهم عنها لم يقبل وكذا ان كان اضبط
وان تساويا ثبت ان لم يغير الاعراب فان السهو عما سمع اظهر من توهم السماع لما لم يسمع الا ان يقول الباقي نظرت
بعد المتن فلم يات بغيره فالترجيح وكذا ان غير الاعراب **اقول** اذا روى اثنان او جماعة ممن يقبل روايتهم خبرا وانفرد
احدهم بزيادة ولم يخالف الزيادة المزيد عليه سواء كانت في افعاله كما لو روى بعضهم انه دخل البيت وروى اخر انه دخل البيت

وصلى فيه او في قول الله كما لو روى احد انه سئل عن ماء البحر فقال هو الطهور ماءه وقال الاخر فهو الطهور ماؤه والحل
ميتته فان تعدد المجلس قبلت الزيادة فان من الجائز ان يدخل تارة البيت ولا يصلي فيه وتارة يدخل ويصلي فيه او
يهمل الاخر نقل الصلوة وكذا يجوز ان يقول في مجلس عقيب السؤال عن البحر هو الطهور ماؤه ويقتصر على ذلك وفي مجلس
آخر هو الطهور ماؤه والحل ميتته لان المقتضي لقبول الزيادة وهو عدالة الراوي موجود والمعارض مفقود اذ ليس الا امساك
الاخر عن الزيادة وذلك غير موجب لنفيها لما قلناه واذا اتحد المجلس فان كان تاركوا الزيادة عددا لا يجوز ذهولهم عما يضبطه
الواحد لم تقبل الزيادة وحملت رواية راويها على سهوه وانه قد سمعها من غير الرسول وتوهم انه قد سمعها منه وكذا لو كان
تارك الزيادة اشد ضبطا من راويها هذا ان نفوا الزيادة والا فالاقوى قبولها لوجود المقتضي السالم عن معارضة تكذيب
الباقين وان لم يكونوا كذلك قبلت ان لم يغير الاعراب لما ذكرناه ولان سهو الانسان عما سمع اظهر من توهمه فيما
لم يسمعه انه سمعه الآن يقول الثاني انى اسطر به بعد تلفظه بالمتن اعنى الاصل المزيد عليه فلم يات بعبارة فيتحقق
التعارض ويجب الترجيح ولو غيرت الاعراب مثل ادوا عن كل حر او عبد صاعا من بر وقال الاخر ادوا عن كل حر او عبد نصف
صاع من بر فالحق عدم قبول الزيادة لتحقق التعارض فان احدى الصيغتين مغايرة للاخرى ويجب الترجيح والعمل بالراجح

قال المقصد التاسع في القياس وفيه فصول الاول في مقدماته وفيه مباحث الاول في ماهيته وهو تعدية الحكم المتحد
من الاصل الى الفرع لعلة متحدة فيهما وقيل حمل معلوم على معلوم في اثبات حكم لهما ونفيه عنهما بامر جامع بينهما من
اثبات حكم او صفة او نفيهما عنه قال واعترض بالتكرير في الحمل والاثبات ان اريد بهما معنى واحد والا فلا معنى للحمل
ولان اثبات الحكم لهما بالقياس فان الحكم في الاصل بدليل اخر لان القياس فرعه ولان القياس اعم منه لان الصفة قد تثبت
بالقياس كقولنا الله تعالى عالم قد علم كالشاهد فلا يعرف باثبات الحكم خاصة وبان اثبات الحكم او الصفة ونفيهما
قسما ما مر فلا يذكر في التحديد وقال ابو الحسين انه تحصيل حكم الاصل في الفرع لاشتباههما في علة الحكم عند المجتهد

اقول لما فرغ من البحث عن الادلة السمعية على الاحكام الشرعية من الكتاب والسنة والاجماع وما يتعلق بذلك شرع في الدليل
العقلي وهو القياس اذ هو من جملة طرق الاحكام الشرعية عند الجمهور خلافا لكثير من المعتزلة وجمهور الامامية وسياتي
ذكر اختلافهم مفصلا والكلام فيه اما في ماهيته واما في اركانه او شرائطه او احكامه اما الاول فاعلم ان لفظ القياس لغة
التقدير يقال قسمت الارض بالقصبة وقسمت الثوب بالذراع اي قدرتهما بهما واما بحسب الاصطلاح فاختلفوا في تعريفه
فقال المص انه عبارة عن تعدية الحكم المتحد من الاصل الى الفرع لعلة متحدة فيهما والتعدية لغة المجاوزة من عدا يعدو فيتعدى
اي تجاوز والمراد بالاتحاد اي اتحاد النوعي اذ لو كان الاتحاد الشخصي لم يصدق لاستحالة تجاوز الحكم الشخصي الثابت للاصل منه

الى الفرع وكذا المراد بالاتحاد فى العلة وفى هذا التعريف نظر لانتقاضه عكسا بالقياس المفيد لاثبات الصفة والقياس
الفاسد ولان تعدية الحكم من الاصل الى الفرع نتيجة القياس وثمرته المتاخرة فلا يجوز اخذها فى حده فان قلت تعريف الشئ
بغايته جائز كما يقال الكوز وعاء يشرب به الماء قلت نعم لكنه لا يكون حدا بل رسما وايضا فتعريف ذى الغاية بها انما يكون
بان يشتق منها ما يحمل على ذى الغاية كما فى المثال المذكور لا بان يحمل نفس الغاية عليه كما ذكرت فى التعريف من قولك القياس
تعدية الحكم الا ترى انه لا يقال الكوز شرب الماء وايضا الاصل والفرع من الامور الاضافية لا يعرف كل منهما الا بعد معرفة
ما يضاف اليه وليس فى التعريف ما يدل على ذلك ولو اضيفا او احدهما الى القياس دار ولان اللفظ فى ان العلة للتعدية
وليس فيه اشعار بانها علة الحكم ولان تقييد الحكم بالاتحاد زائد مع ان فيه ايهاما لانه يقع على وجود الاتحاد باسرها
فيجب التعرض فى الحد للمقصود بينهما وكذا فى العلة وقال القاضى ابو بكر القياس حمل معلوم على معلوم فى اثبات الحكم
لهما او نفيه عنهما بامر جامع بينهما من حكم او صفة او نفيهما عنهما وذكر المعلوم ليتناول الموجود والمعدوم فان
القياس يجرى فيهما جميعا ولو اتى بلفظ الشئ لكان مختصا بالموجود على المذهب الحق ولو قال حمل فرع على الاصل
لاوهم اختصاصه بالموجود من حيث ان وصفه احدهما بكونه اصلا والاخر بكونه فرعا قد يظن انهما صفة وجودية
وذلك ملزوم لحصول الموصوف بهما موجودا وان كان ذلك الظن فاسدا فكان لفظ المعلوم اجمع وامنع وابعد عن الوهم الفاسد وانما قال حمل معلوم
على معلوم لان المقايسة امر نسبى يعقل الا بين شيئين ولانه لو لا ذلك لكان اثبات الحكم او نفيه فى الفرع غير مستفاد من القياس بل بمجرد التحكم
والتشهى وذلك ممتنع وانما قال فى اثبات حكم لهما او نفيه عنهما لان المراد بحمل احد المعلومين على الاخر التشريك بينهما فى الحكم وحكم الاصل قد يكون اثباتا وقد يكون
نفيا وكان ما ذكره شاملا لهما وانما قال بامر جامع بينهما لان القياس لا يتم الا بالجامع بين الاصل والفرع والا يكن حمل
الفرع على الاصل من غير دليل وهو باطل وانما قال من اثبات حكم او صفة لهما لان الجامع بين الاصل والفرع قد يكون
حكما شرعيا كما لو قال فى تحريم بيع الكلب نجس فلا يجوز بيعه كالخنزير وقد يكون وصفا حقيقيا كما لو قال فى النبيذ
مسكر فكان حراما كالخمر وقوله او نفيهما عنهما لان الجامع قد يكون ثبوتيا كما ذكرناه وقد يكون عدميا اما فى الحكم
فكما لو قال فى الثوب النجس المغسول بالخل مثلا غير طاهر فلا يصح الصلوة فيه كالمغسول بين اللبن والمرق واما فى الصفة
فكما لو قال الصبى غير عاقل فلا تكليف كالمجنون والضمير فى قوله لهما وعنهما عائد الى الاصل والفرع وفى نفيهما عائد الى
الحكم والصفة وفى قوله عنهما اخيرا عائد الى الاصل والفرع والمنص قال او نفيهما عنه فوحد الضمير والمذكور فى المحصول
والاحكام ضمير المثنى كما ذكرناه اقول اعترض على تعريف القاضى ابو بكر المذكور من وجوه الاول ان المراد بحمل احد المعلومين على
الاخر ان كان اثبات حكم احدهما للاخر كان قوله بعد ذلك فى اثبات حكم لهما او نفيه عنهما تكريرا من غير فائدة وان كان

معنى آخر فلا بد من بيانه وبتقدير ظهوره لا يجوز ذكره في تحديد القياس لأن مهيته تتم من دونه فيكون خارجا
عنه فلا يجوز ذكره في الحد الثاني قوله في إثبات حكم لهما مشعر بأن الحكم في الأصل والفرع ثابت بالقياس وهو باطل فإن
القياس متفرع على ثبوت الحكم في الأصل فلو تفرع عليه القياس لدار الثالث أنه غير جامع لأن القياس كما يثبت به الحكم
ونفيه كذا يثبت به الصفة كما في قولهم الله تعالى عالم فيكون له علم قياسا على الشاهد لأن القياس أعم من الشرعي
والعقلي وح لا يكون الحد منعكسا فإن اعتذر بأن الصفة يندرج في الحكم قلنا فقوله بأمر جامع بينهما من حكم
أو صفة يكون تكريرا من غير ضرورة لأن الصفة ح أحد أقسام الحكم فيكون الحد ناقصا أو زائدا الرابع أن المعتبر في مهية القياس
إنما هو مطلق الجامع بين الأصل والفرع أما كونه تارة حكما وتارة صفة وتارة نفي حكم وتارة نفي صفة فتلك أقسامه و
أقسام الجامع غير معتبرة في القياس بالذات بل باعتبار اشتمالها على مهية الجامع أو بأنه يمتاز كل واحد منها عن باقيها لا خارج
مهية الجامع لتحققه ح وحينئذ فلا يذكر في تحديده وإلا لوجب ذكر أقسام الحكم من تحريم أو وجوب أو إباحة أو غير ذلك
الخامس كلمة أو موضوعة للإبهام والتخيير وهو ينافي التحديد المقصود به الإيضاح والبيان وقال أبو الحسين البصري إنه
تحصيل حكم الأصل في الفرع لاشتباههما في علة الحكم عند المجتهد ثم اعترض على نفسه بانتقاضه بقياس العكس
فإن الفقهاء يسمونه قياسا مع كذب الحد عليه لأنه عبارة عن تحصيل نقيض حكم معلوم في غيره لافتراقهما في علة
الحكم كما يقال لو لم يكن الصوم شرطا للاعتكاف في نفس الأمر لا يكون شرطا له بنذر الاعتكاف صائما قياسا على الصلوة فإنها
لو لم تكن له شرطا في نفس الأمر لم تكن شرطا بنذر الاعتكاف فالأصل هو الصلوة والفرع هو الصوم وحكم الأصل الصلوة
إنها ليست شروطا للاعتكاف والثابت في الصوم نقيضه وهو كونه شرطا للاعتكاف وقد افترقا في علة الحكم
لأن علة كون الصلوة التي لا تجب لم يكن شرطا للاعتكاف في نفس الأمر هو كونها ليست شرطا حال النذر وهذه غير موجودة
في الصوم لأنه شرط للاعتكاف حال النذر إجماعا وأجاب بأن تسميتهم قياس العكس قياسا مجاز واعترض عليه أيضا
بأن الحاصل في الفرع ليس نفس حكم الأصل بل مثله وبأن تحصيل حكم الأصل في الفرع هو حكم الفرع ونتيجة القياس
فلا يكون جزءه ثم لا يعرف به وأجاب المص في المحصول عن الأول بأنه لما كان حكم الأصل مساويا لحكم الفرع جاز إطلاق الوحدة
عليهما وعن الثاني أن الشيء قد يعرف بغايته كما يقال الكوز آلة يشرب بها الماء والكرسي ما يجلس عليه وفيه نظر أما
أولا فلأن ذلك الإطلاق من باب المجاز وهو مما يجب الاحتراز عنه في التعريفات على أنه لم يأت بلفظ الوحدة وإنما أضاف
الحكم إلى الأصل متحصلا في الفرع ثم وأما الثاني فلما تقدم في الكلام على تعريفه وقوله عند المجتهد ليندرج فيه القياس
الفاسد **قال** البحث الثاني في أركانه وهي أربعة الأصل والفرع والعلة والحكم أما الأول فعند الفقهاء عبارة

عن محل الحكم المقيس عليه كالخمر وعند المتكلم النص الدال على ذلك الحكم وهما ضعيفان لان الاصل ما يتفرع عليه غيره وليس الحكم في النبيذ متفرعا على الخمر فانه لو انتفى التحريم عنه لم يمكن القياس عليه ولو علمنا تحريم الخمر بالعقل امكن القياس عليه وان لم يكن هناك نص فبقي الاصل الحكم في محل الوفاق فرع في المتنازع والعلة في محل الخلاف وتسمية العلة في المتنازع اصلا اولى من تسمية محل الحكم في المتفق عليه اصلا لان العلة موثرة في الحكم والمحل غير موثر والفرع عند الفقهاء محل النزاع وعند الاصوليين الحكم المتنازع وهو اولى لان الاول ليس متفرعا على الاصل بل الثاني واطلاق لفظ الاصل على محل الوفاق اولى من اطلاق لفظ الفرع على محل الخلاف لان محل الوفاق اصل الحكم فيه الذي هو فرع القياس فهو اصل فرع البحث ههنا على مصطلح الفقهاء **اقول** لما كان القياس عبارة عن تعدية الحكم من الاصل اعني المقيس عليه الى الفرع اعني المقيس لاجل اشتراكهما بل لوجود علة ذلك الحكم في الفرع كان اركان القياس اربعة الاصل والفرع والحكم والعلة اما الاصل فاعلم انا اذا قسنا النبيذ على الخمر في التحريم فاما يكون الاصل عبارة عن محل ذلك الحكم المط اثباته في الفرع وهو المقيس عليه كالخمر في هذا المثال او نفس الحكم الثابت المذكور وهو التحريم او علته اعني الوصف الباعث عليه كالاسكار او النص الدال على ذلك الحكم فذهب الفقهاء الى الاول والمتكلمون الى الرابع واستضعفهما الرازي في المحصول والمط اولى انفرها فلان اصل الشيء ما يتفرع عليه غيره وكان ينبغي ان يقول ما يتفرع عليه ذلك الشيء ونفس الحكم المط اثباته في النبيذ اعني التحريم ليس متفرعا على نفس الخمر اذ لو لم ينص الشارع على تحريم الخمر لم يمكن تفريع حرمة النبيذ عليه ولو وجد التحريم في غير الخمر امكن تفريع حرمة النبيذ عليه فينبغي تعيين ذلك الغير مما يشاركه النبيذ في علة تحريمه ولما ظهر انفكاك كل واحد من مهية الخمر وتحريم النبيذ عن الاخر استحال ان يكون تحريم النبيذ متفرعا على مهية الخمر واما قول المتكلمين فضعيف ايضا لهذا الوجه وذلك لانا لو قدرنا علمنا تحريم الخمر بضرورة او بدليل عقلي لامكننا ان نفرع عليه تحريم النبيذ على تقدير مشاركته اياه في علة التحريم ولو قدرنا ان النص ورد على تحريم الخمر لا بخصوصه بل على ما يتناول له وللنبيذ لم يكن تفريع النبيذ على ذلك النص تفريعا قياسا وح لا يكون النص اصلا للقياس حينئذ ولما ظهر فساد هذين القسمين تعين كون الاصل اما الحكم الثابت في محل الوفاق كتحريم الخمر في المثال المذكور او علة ذلك الحكم كالاسكار فيه واذا تقرر هذا فاعلم ان الحكم اصل في محل الوفاق فرع في محل الخلاف واما العلة فبالعكس فانها اصل في محل الخلاف فرع في محل الوفاق اما الاول فلانا ما لم نعلم ثبوت الحكم في محل الوفاق لم نطلب علة ذلك الحكم وقد نعلم الحكم ولا نطلب علته اصلا فتوقف اثبات علة الحكم في محل الوفاق على ثبوت ذلك الحكم فيه من غير عكس وذلك مؤذن بكون العلة فرعا على الحكم وفيه نظر فان التوقف طلب العلة وكونها فرعا على ثبوت الحكم لا يوجب افتقار نفسها

الى الحكم وكونها فرعا عليه واستغناء الحكم عن طلب العلة لا يوجب استغناءه عن نفس العلة وكونه اصلا لها واما
الثانى فلانا لما لم نعلم تحقق علة الحكم فى المتنازع لا يمكننا ان نحكم بثبوت ذلك الحكم فيه قياسا ولا ينعكس اذ يمكننا
ان نحكم بتحقق العلة من دون تحقق الحكم فيه فقد توقف ثبوت الحكم فيه على ثبوت العلة من غير عكس وذلك دليل
دال على تفريع الحكم على العلة فى محل النزاع وينبغى ان يعلم ان تسمية العلة فى محل النزاع اصلا للحكم فيه اولى من تسمية
محل الحكم فى المتفق عليها اصلا لان علة الحكم موثرة فيه والموثر فى الشئ اصل له لابتنائه عليه وليس المحل موثرا فى
الحكم ولان تعلق الموثر باثره اقوى من تعلق المحل بالحال لان الموثر موجب للاثر والمحل غير موجب للحال لاستحالة كون
القابل فاعلا اذا تقرر هذا فاعلم ان لكل من قولى المتكلمين والفقهاء وجها اما الاول فلانه قد ظهر ان الحكم الحاصل
فى محل الوفاق اصل الحكم فى محل الخلاف وثبت ان النص اصل لذلك فقد صار النص اصل اصل الحكم المطلوب اثباته واصل اصل الشئ
اصل لذلك الشئ فصح اطلاق لفظ الاصل عليه وهو قول المتكلمين واما الثانى فلان الحكم الذى هو الاصل محتاج
الى محله فكان محل الحكم اصلا للاصل فجاز تسميته اصلا وهو قول الفقهاء وفيهما نظر اما الاول فالمنع من كون
النص اصلا للحكم اما عندنا وعند المعتزلة فظ لانه مبين للحكم والمبين للشئ لا يجب ان يكون اصلا له واما عند الاشاعرة
فلان النص عندهم نفس الحكم لانه عندهم عبارة عن خطاب الشرع المتعلق بافعال المكلفين كما تقدم فكيف يكون اصلا
لنفسه واما كون المقيس عليه محلا للحكم فهو مع عندهم لذلك واما الفرع فعند الفقهاء عبارة عن محل الحكم المتنازع
فيه كالنبيذ فى المثال المذكور وعند اخرين نفس الحكم المط اثباته فى محل الخلاف كتحريم النبيذ فى المثال لان نفس النبيذ
ليس متفرعا على تحريم الخمر انما المتفرع عليه تحريم النبيذ واعلم ان اطلاق لفظ الاصل على محل الوفاق اولى من اطلاق
لفظ الفرع على محل الخلاف لان محل الوفاق اصل اصل القياس لانه اصل الحكم الحاصل فيه الذى هو اصل القياس واصل
اصل الشئ يجب كونه اصلا واما محل الخلاف فانه اصل الحكم الذى يطلب اثباته وهو فرع القياس فكان اصل فرع القياس واصل
الفرع لا يجب كونه فرعا وقد عرفت ما فى ذلك اذا عرفت ذلك فاعلم ان اطلاق هذه الالفاظ فى المباحث الاتية انما هى على
مصطلحات الفقهاء من ان الاصل محل الحكم المتفق عليه كالخمر والفرع محل الحكم المختلف فيه كالنبيذ واما العلة فهى
عبارة عن الوصف الجامع بين الاصل والفرع كالاسكار فى المثال المذكور وهو قد يكون باعثا على الحكم وقد يكون امارة
عليه وسياتى تفصيل ذلك واما الحكم فهو المط اثباته كتحريم النبيذ فى المثال ولا بد من كونه من الاحكام الشرعية الخمسة التى
هى الوجوب ومقابلاته او الثانية بخطاب الوضع كالصحة والبطلان وغيرهما وان لم نقل بالقياس فى غيره كالعقليات واللغويات
قال البحث الثالث فى انه هل هو حجة ام لا منع الشيعة من التعبد به شرعا وان جاز عقلا ومنع نحزون منه عقلا

وقال ابو الحسين البصري ان العقل دال على التعبد به ودليل الشرع عليه ظني والاقوى عندي ان العلة اذا كانت منصوصة وعلم وجودها
في الفرع كان حجة وكذا قياس الاولوية كتحريم الضرب على تحريم التأفيف واما غيرهما فلا يجوز التعبد به لقوله تعالى وان تقولوا على الله
ما لا تعلمون ولا تقف ما ليس لك به علم ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا وقوله عم ستفترق امتي على بضع وسبعين
فرقة اعظمها فتنة قوم يقيسون الامور برايهم فيحرمون الحلال ويحللون الحرام وللاجماع اهل البيت عم فان المعلوم من قول
الصادق والباقر والكاظم عم انكاره ولان مبنى شرعنا على تخالف المتوافقات وتوافق المختلفات كايجاب الصوم اخر رمضان
وتحريمه اول شوال وايجاب الوضوء من البول والنوم ولان اكثر الصحابة منقول منه قال علي عم من اراد ان يتقحم جراثيم
جهنم فليقل في الجد برأيه وقال لو كان الدين يؤخذ قياسا لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره والانكار
العمل به متواتر وقال ابو بكر اي سماء تظلني واي ارض تقلني اذا قلت في كتاب الله برأيي وقال عمر اياكم واصحاب الرأي
فانهم اعداء السنن اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا بالرأي فضلوا واضلوا وقال ابن عباس يذهب قراؤكم و
صلحاؤكم ويتخذ الناس رؤساء جهالا يقيسون الامور برأيهم ولم ينكر عليهم احد **اقول** اختلف الناس في التعبد بالقياس
عقلا على طرفين وواسطة فاوجبه ابو الحسين البصري والقفال واحاله بعض الشيعة والنظام وكثير من المعتزلة
ثم منهم من خص الاستحالة بشرعنا ومنهم من عمم الحكم بالاستحالة في كل الشرائع وجوزه اكثر الصحابة والتابعين
والفقهاء الاربعة واكثر المتكلمين ومن الامامية السيد المرتضى ره واختلف مجوزه في وقوعه فذهب اليه
الجمهور مطلقا والقاساني والنهرواني في صورتين احدهما اذا كانت علة الحكم منصوصا عليها اما بصريح اللفظ او بايمائه
وعلم ثبوتها في الفرع والثانية ما اذا كان ثبوت الحكم في الفرع اولى من اصله كقياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف
واما في غيرهما فلا لوجود ما يمنع من ذلك سمعا وهو اختيار المص ومنع منه السيد المرتضى ره وجماعة مطلقا لعدم
ما يدل على وجوده عقلا وشرعا واخرون لوجود ما يدل على عدمه سمعا والحق ما اختاره المص لنا على المقام الاول
وهو الجواز عقلا انا نعلم قطعا ان كل عاقل اذا صرح بتسوية حكم عقلية لا يمتنع عنده ان يقول الشارع حرمت الخمر
ومتى غلب على ظنكم ان علة تحريم الاسكار المفضي الى وقوع الفتن والعداوة والبغضاء فقيسوا عليه كل ما شاركه
في هذا المعنى كالنبيذ وغيره ولو قال ذلك لتلقته العقول بالقبول وكان مستحسنا لكل ذي عقل سليم ونظر مستقيم
ولا نعني بالجواز عقلا الا هذا وعلى الثاني وهو انه ممتنع سمعا في غير الصورتين المذكورتين وجوه الاول قوله تعالى
وان تقولوا على الله ما لا تعلمون والقياس قول على الله بما لا يعلم فيكون منهيا عنه الثاني قوله تعالى ولا تقف ما
ليس لك به علم والقول بالقياس كذلك فيكون منهيا عنه وفيه نظر لاختصاصه بالرسول المتمكن من الاحكام

من الوحي المفيد للقطع الثالث قوله تعالى ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا والقياس ظني خرج
عنه ما وقع الاتفاق على العمل به فيبقى الباقي على النهي الرابع قوله صلى الله عليه وآله ستفترق امتي على بضع وسبعين فرقة اعظمهم فتنة
قوم يقيسون الامور برايهم فيحرمون الحلال ويحللون الحرام الحديث وفيه نظر لاختصاص الذم فيه بالقياسين الموصوفين
بالصفة المذكورة والبضع ما بين الثلث الى التسع الخامس اجماع اهل البيت عليهم السلام على المنع من العمل بالقياس فان المعلوم
من قول الباقر والصادق والكاظم انكاره وذم العمل به السادس ان مبنى شرعنا على اختلاف المتوافقات في الاحكام و
اتفاق المختلفات فيه وذلك يمنع من القياس اما الاول فظاهر فان الشارع شرف بعض الازمنة والامكنة على غيرها منها
مع تساويهما في الحقيقة فقال تعالى ليلة القدر خير من الف شهر وقال تعالى واذ جعلنا البيت مثابة للناس وامنا واوجب
الحج اليه دون غيره من البقاع واوجب صوم اخر شهر رمضان وحرم صوم اول شوال وساوى بين النوم والبول في ايجاب الوضوء
مع اختلافهما في الحقيقة واسقط الصلوة والصوم من الحائض والنفساء واوجب عليهما قضاء الصوم دون الصلوة
مع كونها اعظم منه وقد حرم النظر الى وجه العجوز الشوهاء واباح الى وجه الجارية الحسناء واما الثاني فلان مقتضى
القياس جمع المتشابهات في الاحكام كما في قياس الطرد والفرق بين المختلفات فيها كما في قياس العكس السابع اجماع الصحابة
على المنع من القياس وذم العامل به متحقق فلا يجوز العمل به اما الاول فلما روي عن علي من قوله من اراد ان يتقحم
جراثيم جهنم فليقل في الجد برايه والجراثيم جمع جرثومة وهي جمعة من تراب او طين تعلق الارض والتقحم التقدم و
الوقوع في اهوية يقال اقتحم الانسان وهو رميه بنفسه في اهوية او وهدة وقال ع لو كان الدين بالراي او
قياسا لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره وانكاره العمل بالقياس متواتر وقال ابو بكر اي سماء تظلني واي ارض تقلني
اذا قلت في كتاب الله برايي وقال عمر اياكم واصحاب الراي فانهم اعداء السنن اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا في
الدين برايهم فضلوا واضلوا وعنه اياكم والمكايلة فقيل وما المكايلة فقال المقايسة وكتب الى شريح وهو قاض من قبله اقض بما
في كتاب الله فان جاءك ما ليس فيه فاقض بما في سنة رسول الله فان جاءك ما ليس فيهما فاقض بما اجمع عليه اهل
العلم فان لم تجد فلا عليك ان لا تقضي وقال ابن عباس يذهب قراؤكم وصلحاؤكم ويتخذ الناس رؤساء جهالا
يقيسون الامور برايهم وقال اذا قلتم في دينكم بالقياس احللتم كثيرا مما حرم الله وحرمتم كثيرا مما احل الله ولم ينكر عليهم في
ذلك احد فكان اجماعا واما الثاني فلما تقدم في بيان حجية اجماعهم قال المجوزون احتجوا بقوله فاعتبروا يا اولي الابصار
وبخبر معاذ وبقوله ع ارايت لو تمضمضت ارايت لو كان على ابيك دين والجواب ان المراد بالاعتبار الاتعاظ
لانه حقيقة فيه وسياق الاية يدل عليه وخبر معاذ نقل فان لم تجد قال اجتهد برايي فقال له [illegible]

ان المراد التمثيل لا القياس لانه ممنوع منه بقوله تعالى وما ينطق عن الهوى سلمنا لكنه بين العلة فيهما مع انهما خبر واحد
اما اذا نص على العلة ثم علم وجود تلك العلة فى الفرع فان الحكم يتعدى اليه اذ لولاه لوجد المقتضى مع انتفاء معلوله وهو باطل
ولا يمكن ان يكون العلة مما نص الشارع عليه مخصصا بمحل الوفاق والا لم يكن العلة تامة وقياس الضرب على التافيف
ليس من هذا الباب لان الحكم فى الفرع اقوى اقول لما بين ان القياس ليس بحجة بالادلة المذكورة شرع فى ذكر ما عارض
به الخصم وهو من وجوه الاول قوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار وجه الاستدلال انه تعالى امرنا بالاعتبار وهو ماخوذ
من العبور وهو حقيقة فى المرور والمجاوزة بدليل قولهم عبرت النهر وتسميتهم السفينة التى هى آلة العبور معبرا والعبرة
الدمعة التى عبرت من الجفن والاصل فى الاستعمال الحقيقة واذا كان الاعتبار حقيقة فى العبور لم يكن حقيقة
فى العبرة والا لزم الاشتراك المخالف للاصل والقياس اعتبار لانه عبور ومجاوزة للحكم من الاصل الى الفرع فيكون مامورا
به الثانى انه (ص) بعث معاذا قاضيا الى اليمن وقال له بما تحكم قال بكتاب الله قال فان لم تجد قال فبسنة رسول الله قال
فان لم تجد قال اجتهد برائى فاقره النبى صلى الله عليه واله على ذلك فقال الحمد لله الذى وفق رسول رسول الله لما يحبه الله
ورسوله واجتهاد الراى لا بد من رده الى الاصل والا كان مرسلا والراى المرسل غير معتبر فيكون هو القياس الثالث ان
عمر سال النبى عن قبلة الصائم فقال ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكنت شاربه شبه قبلة الصائم من غير انزال بالمضمضة
من غير ازدراد واجرى حكم احدهما على الاخر وذلك قياس لان ايراد هذا الكلام دليل على ان الجامع بينهما ما يفهمه
كل عاقل عارف بالوضع منه عند سماعه من عدم حصول الغاية المقصودة فى الصورتين فوجب ان لا يكون حكم
المقدمة حكم للعقم واذا كان ذلك قياسا وجب كون القياس حجة اما اولا فلوجوب التاسى بالرسول واما ثانيا فلان
قوله ارايت خرج مخرج التقرير فلولا ان يكون حجية القياس مقررة عند عمر لما حسن ذلك او لا يحسن مخاطبة من لا يعتقد
كون القياس حجة بذلك الرابع قوله للجارية الخثعمية لما قالت له سائلة يا رسول الله ان ابى ادركته فريضة الحج شيخا
زمنا لا يستطيع ان يحج ان حججت عنه اينفعه ذلك فقال لها ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان ينفعه ذلك
قالت نعم قال فدين الله احق بالقضاء فى ... وهو عين القياس والجواب عن الاول ان المراد
بالاعتبار فى الآية انما هو الاتعاظ لانه حقيقة فيه بدليل قوله تعالى ان فى ذلك لعبرة لمن يخشى وان لكم فى الانعام لعبرة والاصل فى الاستعمال الحقيقة
فلا يكون حقيقة فى غيره والا لزم الاشتراك المخالف للاصل ويؤيده ترتيبه على الاتعاظ لانه ... قوله تعالى يخربون بيوتهم
بايديهم وايدى المؤمنين ولو كان المراد به القياس الشرعى لكان تقدير الكلام يخربون بيوتهم
بايديهم وايدى المؤمنين فقيسوا الذرة على البر وهو فى غاية الركاكة والخروج عن قانون اللغة والعرف

والعرف وعدم المناسبة بكلام الله تعالى سلمنا لكن لا يلزم من عدم القرينة الدالة على ارادة الاتعاظ تعين ارادة
القياس الشرعي سلمنا لكن يكفي في الامتثال الاتيان بفرد واحد من افراد الاعتبار فيحمل على قياس منصوص العلة او ما اذا
كان ثبوت الحكم في الفرع اقوى منه في الاصل كما هو مذهب القاساني والنهرواني وعن الثاني ان خبر معاذ مرسل فلا يكون
حجة على ما تقدم سلمنا لكن قد روي انه لما قال معاذ اجتهد برأيي قال عليه السلام لا بل اكتب الي اكتب اليك ولا يمكن الجمع بينهما لورودهما في
واقعة واحدة سلمنا لكن لا نسلم انه اراد القياس لان الاجتهاد استفراغ الوسع والجهد في الطلب فيحمل على طلب الحكم من
النصوص الخفية والتمسك بالبراءة الاصلية وعن الثالث والرابع المنع من تحقق القياس فيهما بل انما ذكر ذلك للتمثيل
لانه ممنوع من العمل بالقياس لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى ولان فيهما تنبيها على علة الحكم ولا يلزم
من كون القياس حجة حينما كون القياس المستنبط العلة حجة ولانه ع قال في الصورة الثانية فدين الله احق بالقضاء
وذلك تصريح بان ثبوت الحكم في الفرع اقوى من ثبوته في الاصل فهو من باب دلالة تحريم التأفيف على تحريم الضرب و
كذلك في الصورة الاولى فان المضمضة والشرب يلزم منهما امر واحد لا بد منه فيهما مقدمة لهما وهو وضع الماء في
الفم وليس للقبلة والجماع لازم يتقدمهما فكانت نسبة المضمضة الى الشرب اقرب من نسبة القبلة الى الجماع و [illegible]
لما حكم النبي [illegible] مثبتة قبلة حكم الجماع فهذا الكلام لا نقول انهما سواء قياس ولم يفعل لكنهما
منقولون بطريق الآحاد فلا يجوز اثبات حجية القياس الذي ثبوته اصل من اصول الاحكام لو صح بهما اقول هذا شان المسئلتين وقع الخلاف
فيهما الاولى اذا نص الشارع على علة الحكم هل يكون كافيا في تعدية الحكم بها من محل المنصوص عليه الى غيره من المحال التي علم وجود تلك العلة فيها
من دون ورود ما يدل على التعبد بالقياس قال النظام نعم وهو مذهب احمد بن حنبل والقاساني والنهرواني وابو بكر الرازي من الحنفية وانكره الاستاذ
ابو اسحق واكثر الشافعية والجعفرية وبعض الظاهرية وقال ابو عبد الله البصري انه كذلك ان كانت العلة المنصوصة علة التحريم او كراهة واما اذا كانت
علة لوجوب او ندب لم يكف في تعدية الحكم الى غير محلها واختار المص الاول واحتج عليه بانه لو لم يتعد الحكم من الاصل المنصوص
على علته الى غيره من المحال التي وجد فيها اللازم وهو المقتضي اعني العلة التامة من انتفاء معلولها والتالي باطل قطعا فكذا المقدم واما بيان الملازمة
فلانه يجوز كون العلة تمام المقتضي في محل الوفاق كالاسكار الخمر في قوله حرمت الخمر للاسكار لا يلزم من تحقق الحكم في غيرها لامتناع حصول خصوصية
اسكار الخمر لغيره لا انتفى ان ذلك خلاف المقدر اذ المقدر ان الوصف على كونه علة الحكم قد اتفق في غيره وايضا فالتصريح على ان يكون
العلة بل جزؤها حسب وهو خلاف الفرض احتج النافون بان قول الشارع حرمت الخمر للاسكار يحتمل ان يكون العلة هو الاسكار مطلقا فيفيد جواز القياس
وان يكون اسكار الخمر بحيث يكون اضافة الخمر معتبرة في العلة فلا يجوز القياس الا بامر منفصل واذا كان هذا القول محتملا للامرين على السوية لم يدل

ان العرف يسقط هذا القيد عن الاعتبار فان كل عاقل عارف بالوضع يفهم من قول القائل لولده لا تاكل هذه الحشيشة لانها سم منعه من اكل كل حشيشة تكون سما فيكون في الشرع كذلك والا لزم النقل ولان علة الحكم لا بد وان يكون منشأ الحكمة وكون الاسكار قائما بالمحل لا مدخل له في ذلك فيحصل ظن عدم اعتباره وكون مطلق الاسكار هو العلة ولان ما ذكرتموه انما يرد على هذه العبارة فلو قال علة تحريم الخمر الاسكار ارتفع الاحتمال المذكور الثانية تعدية التحريم من التأفيف الى الضرب وغيره من انواع الاذى الزائدة على اذى التأفيف متفق عليه بين الاصوليين لكنهم اختلفوا في انه هل هو بالقياس ام لا فقال قوم هو قياس وسموه جليا وقال آخرون انه ليس بقياس بل العرف نقله عن موضوعه اللغوي الى المنع من انواع الاذى احتج الاولون بان دلالة تحريم التأفيف على تحريم الضرب اما ان يكون بحسب اللغة وهو باطل بالضرورة او بحسب العرف وهو باطل لانه يلزم النقل المخالف للاصل ولانه لو ثبت هذا النقل لم يحسن من الملك المستولي على عدوه ان ينهى عن الاستخفاف به عند امره بقتله والتالي باطل قطعا فكذا المقدم وح يتعين كون الدلالة بالقياس وفيه نظر لان مراده بالدلالة بحسب اللغة ان كان ما يندرج فيه الدلالة الالتزامية منعنا بطلانه لظهور صحته وان كان ما لا يندرج فيه لم يلزم من انتفائهما وانتفاء النقل تعين دلالة القياس لكون اللفظ دالا عليه بفحواه وهي دلالة الالتزام احتج الآخرون بانه لو كان قياسا لما قال به مانعو القياس والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله والملازمة ظ ولانه تع لو منع من العمل بالقياس لم ينتف دلالة تحريم التأفيف على تحريم الضرب وذلك مؤذن بكون تلك الدلالة ليست من جهة القياس واجيب عن الاول بان احدا لم يمنع من القياس اليقيني مثل هذا وما جرى مجراه وانما منع بعض الناس من القياس الظني وح يكون اللازم من القول به والمنع من القياس الظني ان لا يكون قياسا ظنيا ولا يلزم من ذلك ان لا يكون قياسا في الجملة او قياسا يقينيا وعن الثاني ان منع الشارع من العمل بالقياس انما يتصور في القياس الظني اما القطعي فلا واعلم انه يفهم من عبارة المص هنا اختياره كون هذه الدلالة من القياس لانه قال وقياس الضرب على التأفيف وقال قبل هذا البحث عند اختياره كون هذا النوع من منصوص العلة حجة وكذا قياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف وح يكون معنى قوله ليس من هذا الباب انه ليس من باب القياس المختلف فيه قال

الفصل الثاني في طريق العلة وفيه مباحث الاول لما بينا ان القياس حجة لا مطلقا بل في موضعين احدهما ان يكون الحكم في الفرع اقوى والثاني ان ينص الشارع على العلة انحصر طريق التعليل في النص واثبت القائسون طرقا اخرى نحن نبين ضعفها ان شاء الله تعالى والنص اما ان يكون قطعيا في دلالته على التعليل مثل لعلة كذا او لموجب كذا او وجب كذا ومن اجل كذا واما ان يكون ظاهرا وهو ثلثة اللام لكذا والباء بكذا وان كان كذا

ويزاد قوة التعليل مع الاجتماع مثل لعلة كذا واما بالايماء كما اذا وقع جوابا عن السؤال كما لو قيل يا رسول الله
افطرت فيقول عليك الكفارة فانه يفيد ظن وجوب الكفارة للافطار وكما اذا ذكر وصفا لو لم يكن مؤثرا لم يكن
له فائدة كما روى انه لم يمتنع من الدخول على قوم عندهم كلب فقيل له انك تدخل على بيت فلان وعندهم هرة فقال
صلعم انها ليست بنجسة انها من الطوافين عليكم والطوافات فلو لم يكن لكونها من الطوافين اثر في التطهير لم يكن
لذكره فائدة وكتفريع على وصف الشئ المسئول عنه كقوله اينقص اذا جف قيل نعم فلا اذن وكتقريره على حكم ما يشبهه المسئول عنه
وبينه على وجه الشبهة فيعلم ان وجه الشبهة هو العلة كقوله ارأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته نبه بهذا على عدم فساد الصوم بالمضمضة و
لا يتعلق حصول المطلوب فيهما وكالفرق بوصف صالح للتعليل كقوله القاتل لا يرث الفارق بينه وبين الولد وكقوله اذا اختلف الجنسان
فبيعوا كيف شئتم مع نفيه عن بيع البر بالبر متفاضلا فانه يدل على ان اختلاف الجنس علة في الجواز وكنهيه عما يمنع الواجب
واعلم ان الايماء يدل على العلية ظاهرا وان لم يكن مناسبا لاستقباح لوم الجاهل واستخفاف بالعالم **اقول** لما اختار
المص كون القياس ليس بحجة في الشرع الا في صورتين احدهما ما كان الفرع اولى بالحكم من الاصل كقياس تحريم
الضرب على تحريم التافيف وثانيهما ما كانت علة الحكم في الاصل منصوصا عليها من الشارع انحصر طرق التعليل
عنده في النص واما الذين قالوا بحجية القياس مطلقا فاثبتوا عليه الوصف للحكم بطرق اخرى ذكرها وبين
ضعفها اما النص فالمراد به هنا ما كانت دلالته على علية الحكم ظاهرة راجحة سواء كانت قطعية او محتملة اما القاطعة
فما كان صريحا في الدلالة على العلية مثل حرمت الشئ الفلاني لعلة كذا او بسبب كذا او لمؤثر كذا او لموجب كذا
او لاجل كذا فان كل واحد من هذه الالفاظ الخمسة يدل على العلية دلالة قاطعة واما ما ليس قاطعا بل راجحا
ظاهرا في العلية مع احتمال عدمها فثلثة اللام والباء وان اما اللام فقد يكون علة غائية كقوله تع وما خلقت
الجن والانس الا ليعبدون وقد يكون مؤثرة مثل قوله تع اقم الصلوة لدلوك الشمس ومنع قوم من كون اللام للتعليل
بدليل حسن قولهم حرمت كذا للعلة كذا ولو كان اللام مفيدا للتعليل لزم التكرار او تعليل الحكم بالعلة البعيدة
وكقول الشاعر له ملك ينادي كل يوم لدوا للموت وابنوا للخراب ويستحيل كون الموت والخراب غرضا او مؤثرا
ولانه يقرأ اصلي لله ويستحيل كون ذاته ثم غرضا اجيب بان اهل اللغة نصوا على كونها للتعليل واستعمالها في غيره
لا ينافي النص لاحتمال التجوز وهو اولى اذ لزم لولاه الاشتراك المخالف للاصل المرجوح بالنسبة الى المجاز واللام في قولهم
لعلة كذا للتاكيد وفي الشعر يسمى لام العاقبة اي ان تصير الولد الى الموت وكذا البناء فان مصيره الى الخراب واصلي لله
اي لاسم الله ولثواب الله فحذف المضاف واكتفى بالمضاف اليه وهو كثير في اللغة واما الباء فكقوله تع فبظلم

من الذين هادوا حرمنا عليهم وقوله ذلك بانهم شاقوا الله فهي تفسير للمؤثر واما ان نحو قوله تعالى ولا تقربوا الزنا
انه كان فاحشة وقوله في قتلى بدر زملوهم بكلومهم ودمائهم فانهم يحشرون يوم القيمة واوداجهم تشخب دما وليس في
قوة الدلالة على العلية عند انضمام بعض هذه الالفاظ الى بعض مثل بعلة كذا او لعلة كذا او لانه كذا واما ما يدل على التعليل
لا بوضعه بل باعتبار كون التعليل لازما للمدلول فيدل على العلية بالايماء والتنبيه وانواعه اربعة الاول ان يرتب
الشارع الحكم عقيب علمه بصفة المحكوم عليه فيعلم ان تلك الصفة علة للحكم كما روى جاء اعرابي الى النبي ص وهو يلطم
وجهه وينتف شعره ويقول هلكت واهلكت فقال له النبي ص ماذا صنعت فقال واقعت اهلي في نهار رمضان
فقال اعتق رقبة فانه يحصل الظن ان العتق انما وجب عليه لاجل الوقاع لان ذكر الكلام الصالح للجواب عقيب السؤال
يفيد ظن كونه جوابا عنه والسؤال معاد في الجواب تقديرا فيصير كانه قال واقعت فعليك الكفارة فيلحق بما اذا كان
الجواب بالفاء الثاني ان يذكر الشارع في الحكم وصفا لو لم يكن موجبا لذلك الحكم لم يكن لذكره فائدة وهذا يقع على اقسام
احدها ان يقع السؤال في صورة الاشكال بتوهم خلاف صورة الحكم كما انه روى ص امتنع من الدخول على قوم عندهم كلب فقيل انك تدخل على
بيت بني فلان وعندهم هرة فقال ص انها ليست بنجسة انها من الطوافين عليكم والطوافات فلو لم يكن لكونها من
الطوافين اثر في طهارتها لم يكن لذكره عقيب الحكم بعدم نجاستها فائدة وهذا يلحق بالنص لوجود حرف التعليل
وهو ان في قوله ص انها وثانيها تقريره ص على وصف الشيء المسؤول عنه كقوله ص حين سئل عن بيع التمر بالرطب
اينقص اذا جف فقيل نعم فقال فلا اذن وثالثها تقريره على ما يشبه المسؤول عنه وتنبيهه على وجه الشبه فيعلم
ان وجه الشبه هو العلة في ذلك الحكم كقوله لعمر وقد ساله عن قبلة الصائم هل يفطر ام لا فقال ارأيت لو تمضمضت
بماء ثم مججته اكنت شاربه فنبه بهذا على انه لا يفسد الصوم بالمضمضة والقبلة لانه لم يحصل ما هو الاثر المطلوب
منهما واعترض صاحب الاحكام بان هذا القسم ليس من هذا القبيل لانه ذكر ذلك بطريق النقض على ما يوهمه عمر من كون
القبلة مفسدة للصوم لكونها مقدمة الوقاع المفسد له فنقض النبي ص ذلك بالمضمضة فانها مقدمة للشرب المفسد للصوم
وليست مفسدة له واما ان ذلك تنبيه على تعليل عدم الافساد بكون المضمضة مقدمة للشرب المفسد فلا وذلك
لان قولك القبلة والمضمضة مقدمة الافساد ليس فيه ما يتخيل ان يكون مانعا من الافطار بل غايته ان لا يكون مفطرا
فكان لا اشتباه بما ذكره ص ان لا يكون نقضا لا تعليلا فان الاصل مطابقة الجواب للسؤال من غير زيادة ولا نقصان اما
الزيادة فلعدم تعلق الغرض بها واما النقصان فلما فيه من الاخلال بمقصود السائل وعمر انما سأل عن كون القبلة مفسدة
للصوم او لا فالجواب المطابق انما يكون بما يدل على الافساد او عدمه وكون المضمضة علة لنفي الفساد غير مسؤول عنه فلا يكون اللفظ دالا عليه جوابا

مطابقا للسؤال ج ان يفرق الشارع بين الامرين فى الحكم بذكر صفة فيعلم انه لو لم يكن تلك الصفة علة لم يكن لذكرها
معنى وهو قسمان احدهما ان يكون حكم احدهما مذكورا فى الخطاب كقوله م القاتل لا يرث فانه قد تقدم بيان ارث الورثة
فلما قال م القاتل لا يرث وفرق بينه وبين جميع الورثة بذكر القتل الذى يجوز كونه موثرا فى منع الارث علمنا انه العلة
وثانيهما ما يكون حكمهما مذكورا فى الخطاب وهو على خمسة اوجه الاول ان يقع التفرقة بلفظ يجرى مجرى الشرط كقوله
اذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم يدا بيد بعد نهيه م عن بيع البر بالبر متفاضلا فدل على ان اختلاف الجنسين علة فى جواز
البيع ب ان تكون التفرقة بالغاية كقوله تعم ولا تقربوهن حتى يطهرن ج ان تكون التفرقة بالاستثناء كقوله تعم فنصف ما فرضتم الا ان يعفون
د ان تقع بلفظ يجرى الاستدراك كقوله تعم لا يواخذكم الله باللغو فى ايمانكم ولكن يواخذكم بما عقدتم الايمان فانه دال على ان التعقيد موثر فى المواخذة
ه ان يستانف احد الشيئين بذكر صفة من صفاته بعد ذكر الآخر ويكون تلك الصفة مما يجوز ان يؤثر كقوله للراجل سهم
وللفارس سهمان واعلم ان الحكم بالتعليل فى هذا القسمين مبنى على ان التفرقة لا بد لها من سبب ولا بد فى ذكر الوصف
من فائدة الرابع النهى عن فعل يمنع من فعل آخر تقدم وجوبه علينا فيعلم ان العلة فى ذلك النهى كونه مانعا عن
ذلك الواجب كقوله تعم يا ايها الذين امنوا اذا نودى للصلوة الاية فانه لو لم يكن النهى عن البيع لكونه مفوتا ومانعا
من السعى لما كان ذكره فى هذا الموضع جائزا من حيث العلة اذا تقرر هذا فاعلم ان الناس اختلفوا فى انه هل يشترط
فى دلالة الوصف المومى اليه على علية الحكم مناسبة له ام لا فقال جماعة باشتراطها ومنعه الغزالى وجماعة واختاره المص
احتج الاولون بان الغالب فى تصرفات الشارع ان يكون على وفق تصرفات العقلاء واهل العرف ولو قال الواحد
من اهل العرف اكرم الجاهل واستخف بالعالم قضى كل عاقل على انه لم يامر باكرام الجاهل لجهله ولا بالاستخفاف
بالعالم لعلمه وان ذلك لا يصلح للتعليل نظرا الى تصرفات العقلاء التى لا يتعدى مسالك الحكمة وقضايا العقل فان
الفقهاء اتفقوا على امتناع خلو الاحكام الشرعية من الحكم اما على طريق الوجوب كما هو مذهب المعتزلة او بحكم الاتفاق
كما هو راى الاشاعرة سواء ظهرت الحكمة او لم يظهر احتج الاخرون بانه يقبح عرفا ان يقال اكرم الجاهل واستخف بالعالم ولولا
علة لهذا الاستقباح الا ما يفهم من كون الجاهل علة للاكرام والعلم علة للاستخفاف لانتفاء غير ذلك من موجبات
القبح هنا اذ الجاهل قد يستحق الاكرام بشجاعته وكرمه والعالم قد يستحق الاستخفاف ببخله وفسقه وذلك موذن
بان ترتيب الحكم على الوصف يفيد كونه علة وان لم يكن له مناسبا وهو المط قيل عليه ان علة الاستقباح هنا الترتب
الحكم بما ينافيه فان الجهل مانع من الاكرام والعلم مانع من الاستخفاف واجيب بالمنع من المنافاة بين الجهل
والاكرام والعلم والاستخفاف وقد بينا جواز اجتماعهما فى الصورة المذكورة والحق ان القبح هنا ليس للتعليل

بل لاستلزامه عن اكرام من يستحق الاكرام هو العالم والنهى عن الاستخفاف لمن يستحقه وهو الجاهل في
في ظن السامع لانه لم يذكر لمن امر باكرامه صفة سوى الجهل ولا لمن امر بالاستخفاف به صفة سوى العلم والاصل
والاصل عدم صفة اخرى ولشمول الامر المذكور الاستخفاف بالعالم الجامع لصفات الكمال الخالي عن النواقص واكرام الجاهل من صفات الكمال
الجامع للنواقص ولهذا يقبح قول القائل لا تكرم احدا اصلا ولا تذل احدا من يستحق الاكرام في النهي عن اكرامهم **قال** البحث الثاني في نسبة المناسبة الى ما يقتضي
العلية المناسب ما يفضي الى موافقة الغرض تحصيلا وابقاء وقيل الملائم لافعال العقلاء في العادات وهو حقيقي او غيره او
والحقيقي ان يتعلق بالمصالح الدنيوية فان كان محل الضرورة فهو ما يتضمن حفظ المقاصد الخمسة النفس والمال والنسب
والعقل والدين بشرع القصاص والزمان والحد والقتل وان كان محل الحاجة فكتمكين الولي من التزويج لخوف
فوات الكفو وان لم يكن للضرورة والحاجة فهو ما يجري مجرى التحسينات كالتقرير على مكارم الاخلاق وتحريم
تناول القاذورات وسلب اهلية العبد المناصب الجليلة وان تعلق بالمصالح الاخروية فهي الحكمة العلمية
وغير الحقيقي وهو الاقناعي وهو ما يظهر منافيه عند البحث يظهر الخلاف اذا عرفت هذا فنقول ان المناسبة لا تدل على العلية
لجواز علة غير ذلك الوصف او عدم كون الحكم معللا بالحصول على راى الاشاعرة الذين منعوا من التعليل في
احكام الله تعالى بالاغراض ولا تتاتى على راى المعتزلة اذ يكفي في ترجيح احد الطرفين من المريد لا لمرجح او لمصلحة
مجهولة **اقول** الكلام في المناسب اما في ماهيته او في اقسامه او احكامه اما الاول فقد ذكروا في تعريفه امرين احدهما
انه الذي يفضي الى ما يوافق الانسان تحصيلا وابقاء وقد يعبر بالتحصيل عن جلب النفع وعن الابقاء بدفع المضرة
لان ما يطلب ابقاؤه فازالته مضرة وابقاؤه دفع لذلك المضرة وكل واحد من التحصيل والابقاء قد يكون معلوما
وقد يكون مظنونا وعلى تقديرين قد يكون دينيا وقد يكون دنيويا والمنفعة اللذة او ما يكون وسيلة اليهما والمضرة الالم
او ما يؤدي اليه وعرف بعضهم اللذة بادراك الملائم والالم بادراك المنافي والحق انهما غنيان عن التعريف لكونهما من الوجدانيات
فان كل عاقل يدرك بالضرورة التفرقة بينهما وبين كل واحد منهما وبين غيره من الاعراض النفسانية وذلك اظهر من كل ما يعرف
به وكان ينبغي تقييد ما يفضي الى موافق الغرض تحصيلا وابقاء بقولنا على اقرب الوجوه الممكنة للعادة بحيث يخرج
من التعريف سلوك ابعد الطريقين لتحصيل الغرض مثلا مع امكان سلوك الاقرب فانه ليس مناسبا مع شمول التعريف له من دون
القيد المذكور له وليخرج الاسراع والقصد في ذلك الغرض الخارج عن العادة فانه ليس مناسبا ثم انه الملائم لافعال العقلاء
في العادات فيقال هذه اللؤلؤ ومناسبة لهذه اللؤلؤ للملائمة جمعهما في سلك واحدة وهذا الثوب يناسب هذه
العمامة وهذا التعريف لمن لم يقل بتعليل احكام الله تعالى بالحكم والمصالح والتعريف الاول لمن قال بذلك واما اقسام

فاعلم ان للناسب قد يكون حقيقيا وقد يكون اقناعيا والحقيقي يكون لمصلحة يتعلق بالدنيا تارة وبالآخرة اخرى فالاول على اقسام ثلثة الاول ان يكون رعاية لتلك المصلحة في محل الضرورة وهي المتضمنة لحفظ احد المقاصد الخمسة وهي حفظ النفس والمال والعقل والنسب والدين وبيان النفس محفوظة بشرع القصاص وقد اشار الله تعالى الى ذلك بقوله ولكم في القصاص حيوة والمال محفوظ بشرع الضمان والحد لاجل السرقة وحد المحارب والنسب بشرع الزواجر عن الزنا بالجلد والرجم اذ المزاحمة على الابضاع مفضية الى اختلاط الانساب الموجب لانقطاع التعهد عن الاولاد وهي ناشئة التواثب على الفروج بالتغلب الجالب للفتن والفساد والدين محفوظ بشرع الزواجر عن الزيادة والامر بمقاتلة اهل الحرب وقد نبه الله تعالى على ذلك بقوله قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله واما العقل فمحفوظ بتحريم المسكر والحد عليه وقد نبه الله تعالى على ذلك بقوله انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة والبغضاء الثاني ان يكون في محل الحاجة مثل تمكين الولي تزويج الصغيرة فانه وان كانت مصلحة النكاح غير ضرورية وغير حاصلة في تلك الحال الا انه محتاج اليه نوعا لتقييد الكفو الذي يمكن ان فات لم يحصل مثله الثالث ما لا يكون في محل الضرورة ولا الحاجة فهي التي تجري مجرى التحسينات كتقرير الناس على مكارم الاخلاق ومحاسن الشيم وقد يقع لا على معارضة قاعدة معتبرة كتحريم تناول القاذورات وسلب الرقيق باهلية الشهادة لكونها من المناصب والرقيق نازل المرتبة والقدر والجمع بينهما غير ملائم وقد يقع على معارضة قاعدة صغيرة كعقد الكتابة فانها وان كانت مستحسنة في العادات الا انها في الحقيقة بيع الانسان ماله بماله وهو غير معقول واما ما يكون مناسبا لمصلحة يتعلق بالآخرة فهي الحكم المذكور في رياضة النفس وتهذيب الاخلاق والمواظبة على العبادات فانها محصلة للسعادة في الآخرة واما الاقناعي فهو ما يظهر مناسبا وينكشف بالبحث والتأمل عن عدم مناسبته كتعليل الشافعية تحريم بيع الخمر والميتة والعذرة بالنجاسة وقياس الكلب عليها الا ان كونه نجسا يناسب اذلاله ومقابلته في المال اعزازه والجمع بينهما باطل فهذا مظنون المناسبة من اول الامر وفي التحقيق ليس كذلك لان معنى نجاسته منع الصلوة معه ولا مناسبة بين المنع من استصحابه في الصلوة وبين بيعه واعلم ان المناسب ايضا ما ينقسم اليهما بالنظر الى اعتبار الشارع تا الغاية يأتي ذكرها اذا تقرر هذا فاعلم ان القائلين بكون القياس حجة مطلقا ذهبوا الى ان المناسبة والاعتبار يدل على كون ذلك الوصف اعني المناسب للعلية بشرعه الحكم المقترن به لانه تعالى شرع الاحكام لمصالح العباد وهذا الفعل مشتمل على هذه المصلحة فيحصل ظن انها الباعث لله تعالى على هذا الحكم اما المقدمة الاولى فانه تعالى خصص الواقعة المخصوصة بالحكم المعين لمرجح لاستحالة ترجيح احد المتساويين على الآخر لا لمرجح وليس عائدا الى

اليه تعم وفاقا وهو عايد الى العبد وليس بمفسدة له ولا ما ليس بمصلحة ولا مفسدة اجماعا فتعين كونه لمصلحة العبد
واما الثانية وهي اشتمال الفعل على هذه المصلحة فظ لانا انما نحكم بعلية الوصف اذا عرفنا انه كذلك واما الثالثة وهي
حصول الظن بترتب الباعث له تعم على شرع الحكم تلك المصلحة فلانه لو كان امرا مغايرا لما ذكرنا فذلك الامر اما حاصلا في الازل فيلزم
كون الحكم ثابتا فيه وهو محال لانه تكليف للمكلف ازلا لاستحالة التكليف من دون مكلف واما غير حاصل فيه فيتحقق
ظن استمراره على العدم لما ياتي في باب الاستصحاب والجواب ان ماذكره لا يمشي على اصولهم اما الاشاعرة فلان مذهبهم ان افعال
الله تعم غير معللة بالاغراض والغايات فكيف يكون شرع الاحكام لاجل مصالح العباد عندهم ولا يحصل ظن كونه له المصلحة
التي اشتمل عليها الفعل باعثا على شرع حكمه ولان افعال العباد مخلوقة لله تعالى عندهم مع اشتمالها على الكفر والظلم
والعبث والعصيان المسلوب عنها المصلحة فكيف يكون افعاله تابعة لمصالح العباد واما المعتزلة فلان عندهم ان
الترجيح من غير مرجح جائز وح لا يحتاج شرع الحكم الى علة اصلا بل يجوز تخصيص الواقعة المعينة بالحكم المخصوص لا لمخصص
اصلا والمصلحة غير معلومة للعباد وذكر المص في بيان كون المناسبة غير دالة على العلية من احتمال كون العلة غير الوصف
المناسب او كونه غير معلل بشيء اصلا او المصلحة مجهولة وارد ان اريد بالدلالة الدلالة اليقينية اما اذا كان المراد
الدلالة الظنية فلا يرد لان قيام الاحتمالات المذكورة لا يمنع من تحقق الظن باشتمالها خصوصا على رايه من كون الاحكام
تابعة لمصلحة العباد **قال** تذنيب قسم القائلون بالعلية المناسبة الى ما علم ان الشرع اعتبره والى ما علم انه لم يعتبره والى
المجهول والاول قد يعتبر نوعه في نوع الحكم كالاسكار المعتبر في التحريم فان العلة واحدة في الخمر والنبيذ والمحل
واحد وانما اختلفا فيهما بالمحال وقد يعتبر تاثير نوعه في جنس الحكم كالاخوة من الابوين المقتضية التقدم في الميراث
فيقتضيه في النكاح فالاخوة نوع في الموضعين وولاية النكاح مخالفة لولاية الميراث في النوع وان اتحد جنسا وقد يعتبر تاثير
جنسه في نوع الحكم كما في سقوط قضاء الصلوة عن الحائض للمشقة فقد ظهر تاثير جنس المشقة في اسقاط قضاء الصلوة كما في تاثير مشقة السفر في
اسقاط قضاء الركعتين الساقطتين ولا يعتبر تاثير الجنس في الجنس كتعليل الاحكام بالحكم التي لم يشهد لها اصل
كاقامة الشرب مقام القذف وكاقامة الخلوة مقام الوطي في الحرمة لاشتراكهما في اقامة مظنة الشيء مقامه في تحريمها معينة
الاول ثم مراتب الاجناس متفاوتة فيتفاوت الظن بحسبها والمناسب الذي علم ان الشرع الغاه غير معتبر والمجهول
انما يكون بجنب اوصاف نحض من كونه مصلحة لان عموم المصلحة معتبر وهذا يسمى المصالح وهو من المناسب الملائم ليشهد
له اصل معين وهو الذي اثر نوع الوصف في نوع الحكم واثر جنسه في جنسه كقياس المثقل على المحدد فان خصوص القتل
معتبر في خصوص كونه قصاصا وعموم جنس الجناية معتبر في جنس العقوبة ومنه ما ملائم ولا يشهد له اصل كحرمان القاتل

عن الميراث معارضة له بنقيض مقصده لو فقد النص فهو مردود اجماعا ومنه مناسب ملائم لم يشهد له اصل بل اعتبر جنسه في جنسه لا نوعه كالمصالح المرسلة ومنه مناسب شهد له اصل معين لكنه غير ملائم بل شهد نوعه لنوعه لا جنسه لجنسه كالاسكار المناسب لتحريم التناول صيانة للعقل وشهد للخمر بالاعتبار ولم يشهد له سائر الاصول وهو مناسب الغريب

اقول هذه اشارة الى اقسام المناسب وهي ثلثة بتقسيمه بالنظر الى العلم باعتبار الشارع اياه وعدمه وذلك ان يقال الوصف المناسب اما ان يعلم ان الشارع اعتبره اولا والثاني اما ان يعلم ان الشارع الغاه اولا والاول وهو ما علم اعتبار الشارع له على اربعة اقسام احدها ان يكون نوع الوصف معتبرا في نوع الحكم كالاسكار فانه نوع واحد يشترك فيه الخمر والنبيذ وهو مناسب للتحريم وقد اعتبره الشارع في تحريم الخمر وهو نوع واحد ايضا وان اشترك فيه الخمر والنبيذ لان الاختلاف بين الاسكارين والتحريمين ليس الا باعتبار اختلاف المحال وهو لا يوجب اختلاف الحال فاذن الوصف واحد بالنوع وكذلك الحكم وثانيها ان يكون نوع الوصف موثرا في جنس الحكم كالاخوة من الابوين الموثرة في التقدم على الاخوة من الاب خاصة في الميراث باعتبار اجتماع النسبتين فيقاس عليه التقدم في النكاح لانه وصف مناسب قد اعتبره الشارع في الميراث فالاخوة من الابوين نوع واحد في الصورتين اعني الميراث والنكاح وولاية الميراث مخالفة لولاية النكاح الا انهما اشتركا في جنس واحد وهو مطلق الولاية وتاثير الوصف في نوع ما من انواع جنس الحكم يقتضي كونه موثرا في ذلك الحكم والمراد بالحكم المنسوب اليه الجنس هو الحكم في الفرع الثالث تاثير جنس الوصف في نوع الحكم كاسقاط قضاء الصلوة عن الحائض تعليلا بالمشقة فانه قد ظهر تاثير جنس المشقة في اسقاط قضاء الصلوة كما في تاثير مشقة السفر في اسقاط قضاء الركعتين الساقطتين فسقوط قضاء الصلوة مطلقا نوع واحد فيه قضاء الصلوة المتروكة بالحيض والسفر واختلافهما انما هو بحسب اختلاف الاسباب المبيحة للترك واما المشقة اللاحقة للحائض فمخالفة للمشقة اللاحقة للمسافر فهما نوعان مختلفان يشملهما جنس واحد وهو مطلق المشقة والمراد بالوصف المنسوب اليه الجنس الوصف في الفرع وهو المشقة اللاحقة بالحائض الرابع تاثير جنس الوصف في جنس الحكم كتعليل الاحكام التي لم يشهد لها اصل معين كاقامة الشرب مقام القذف في ايجاب الجلد اقامة لمظنة الشيء مقامه قياسا على اقامة الخلوة بالمرأة المحرمة مقام الوطء في الحرمة فانهما لما كانت الخلوة مظنة الوطء والشرب مظنة القذف اشتركا في اقامة مظنة الشيء مطلقا مقامه في الحكم والمظنتان مختلفتان فان مظنة القذف مخالفة حقيقة لمظنة الوطء فالوحدة التي بينهما جنسية والحكم فيهما مختلف بالحقيقة ايضا لان ايجاب الحد مخالف لتحريم الخلوة واقوى هذه الاقسام الاول وهو ما اذا كان نوع الوصف موثرا في نوع الحكم لقوة الظن الحاصل بعلية الوصف للحكم باعتبار كثرة ما به الاشتراك بين وصف الاصل والفرع لاتحادهما نوعا فهما مشتركان في الحقيقة وفي مقوماتهما من الاجناس والفصول وفي لوازمهما وخواصهما ولا تغاير بينهما الا بالامور الخارجية

العارضية كالمحال وما يجري مجراها وكذلك حكم الاصل والفرع فانهما لما اتحدا نوعا اشتركا في ذلك كله واما باثر جنسه في
جنس الحكم او نوعه في جنس الحكم او جنسه في نوع الحكم فالظن الحاصل فيه بعلية الوصف للحكم اضعف من الاول لقلة المشتركات
بينهما ثم ان مراتب الجنس متفاوتة في القرب والبعد فما كان الاشتراك بينهما في جنس قريب اقوى مما كان الاشتراك بينهما في جنس بعيد حتى
والاشتراك في البعيد اقوى من الاشتراك في الابعد حتى قيل اعم اوصاف الحكم كونه حكما ينقسم الى تحريم وايجاب وندب وكراهة والاقرب
ينقسم الى عبادة وغير عبادة والعبادة تنقسم الى الصلوة وغيرها والصلوة تنقسم الى فرض ونفل فما ظهر تاثيره في الصلوة الفرض
اخص مما ظهر تاثيره في الصلوة مطلقا وكذلك الحال في جانب الوصف فاعم اوصافه كونه وصفا يناط به حكم شرعي ثم كونه وصفا
مناسبا ثم مناسبا ضروريا ثم ضروريا في حفظ النفس وبالجملة فالاوصاف انما تعتبر اذا ظن التفات الشارع اليها وكلما كان التفاته اكثر كان
الظن الحاصل به اقوى وفي هذا الكلام موضع نظر فانه قسم الواجب الى صلوة وغيرها ثم قسم الصلوة الى فرض ونفل فيلزم
من ذلك كون النفل قسما من الواجب وقوله الفرض اخص من الصلوة وفيه نظر لصدق الفرض على غير الصلوة
والحق ان بينهما عموما من وجه لصدق الصلوة على غير الفرض وقول المصنف اقواها الاول يريد به اقوى الاقسام الاربعة
المذكورة لا الاوصاف المناسبة مطلقا لان الوصف الملائم الذي شهد له اصل معين بالاعتبار اقوى منه القسم الثاني من القسمة
الاولى وهو الغاء الشارع له ولم يلتفت اليه فهو غير معتبر اتفاقا وان كان مناسبا وذلك كقول بعض العلماء لبعض الملوك لما جامع
في نهار رمضان وهو صائم عليك صوم شهرين متتابعين فلما انكر عليه حيث لم يامره بالعتق مع اتساع ماله قال لو امرته
بذلك لسهل عليه واستحقر اعتاق رقبة في قضاء وطره فكانت المصلحة في ايجاب الصوم عليه تضييقا مبالغة في زجره فهذا وان كان
مناسبا غير انه لم يشهد له الاصل بالاعتبار بل ثبت ان الشارع الغاه واعرض عنه في مواضع من الكتاب العزيز الثالث من القسمة الاولى
وهو ما لم يعلم ان الشارع اعتبره ولا يعلم ان الشارع الغاه وهو المجهول وهو انما يكون كذلك لانه مجهول التفات الشارع اليه بالالغاء
والاعتبار بحسب اوصافه الخاصة اخص من كونه وصفا مصلحيا في الجملة والاعم من هذه الحيثية اعني من كونه مصلحيا مشهود له
بالاعتبار اذ الشارع ملتفت الى رعاية المصالح في الاحكام كما تقدم وهذا القسم هو المسمى بالمصالح المرسلة التي هو صنف سعد والمناسب
ينقسم باعتبار الملائمة والاعتبار وعدمهما الى اربعة اقسام ملائم يشهد له اصل معين وهو الذي اثر نوعه في نوع الحكم وجنسه
في جنسه وهذا متفق على قبوله بين القائسين وذلك كقياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد في ايجاب القصاص فخصوص القتل وهو نوع
واحد يشترك فيه القتل بالمحدد والقتل بالمثقل معتبر في خصوص وجوب القصاص وهو نوع من الحكم وهو معتبر ايضا بنوعه في نوعه عموم جنس
الجناية معتبر في عموم جنس العقوبة وهو متأثر في جنسه اذ الجناية جنس القتل والعقوبة جنس القصاص الثاني ما لا يكون ملائما ولا تشهد له اصل
فهذا مردود بالاجماع مثل حرمان القاتل عن الميراث صنعة معارضة له بنقيض مقصوده لو قدرنا انه لم يرد نص من قوله القاتل لا يرث او غيره

مع عدم افادته ظن العلية وان كان الامر الاخر فيكون المفيد لظن العلية انما هو ذلك الامر الاخر او المجموع المركب منه ومن المعلومات وعلى كلا التقديرين لا يكون الدوران المذكور بمجرده علة تامة لظن علية الوصف الدائر وهو المطلوب وهو المعول عليه المتقدمون وذلك لان الانعكاس في العلل الشرعية غير شرط فلا يكون معتبرا فبقي الطرد بمجرده وهو غير دال على العلة اتفاقا واعترض بانه لا يلزم من عدم افادة كل من العكس والطرد بمجرده ظن العلية ان لا يكون مجموعهما مفيدا له **قال** البحث الخامس في السبر والتقسيم وهو عبارة عن عد اوصاف ادعى الاستقراء او الانحصار فيها وسلب العلية عن كل واحد الا المدعى وليس طريقا صالحا لجواز الاستغناء عن العلة فانه لو كان كل حكم مستندا الى علة لزم التسلسل وكون العلة غير هذه الاقسام او جزء احدهما او ما تركب من بعضها او جميعها او الحكم مشروطا في الاصل بما ليس للفرع او ممنوع الفرع بالمانع واعلم ان الجامع بين الاصل والفرع قد يكون بالغاء الفارق كما يقال لا فرق بين الاصل والفرع الا كذا او كذا ولا مدخل منهما في التاثير له في الحكم فيشتركان في الحكم بينهما وهو الاسمي في عرف الحنفية وقد يسمى تنقيح المناط واما اذا كان الجامع الوصف المستنبط فاثبات الحكم في الاصل معللا به يسمى تخريج المناط واثبات الوصف في الفرع يسمى تحقيق المناط والاول يرجع الى السبر والتقسيم وابطاله يستلزم ابطاله **اقول** اصل السبر اعتبار عمق الجراحة والمسبار حديدة معدة لذلك والمراد به ههنا اعتبار كل قسم من الاقسام التي يذكرها القايس وتمييز اسقاط العلة عنها ليتحقق العلية فيما بقي واعلم ان التقسيم ان كان حاصرا بحيث لا يكون له احتمال الا وهو مندرج في احد القسمين كما يقال هذا الحكم اما ان لا يكون معللا او يكون فاما بهذا الوصف او بغيره ويبطل الاول والثالث فيتعين الثاني وهو طريق مفيد للعلم لتبطل القسمين المغايرين للمدعى بطريق قطعي وهو المعول عليه في العلل العقلية وقد يستعمل في الامور الشرعية كما يقال يثبت بالاجماع ولاية الاجبار اما بالصغر او بالبكارة وبطل الاول لاستلزامه ثبوت الولاية على الصغيرة الثيب وهو منتف بقوله الثيب احق بنفسها من وليها واما التقسيم المنتشر فهو اذا لم يدع الاجماع على انحصار العلة في الاقسام المذكورة بل المعارف يقتصر على ان يقول مثلا حرمة الربوا في البر اما ان يكون معللة او لا والثاني باطل لانه خلاف المشهور من تعليل الاحكام الشرعية بالحكم والاول اما ان يكون معللا بالطعم او الكيل او القوت او المال والكل باطل الا الطعم فيتعين التعليل به وهو حجة عند بعضهم لانه لما كان الغالب على الاحكام ان يكون معللة بعلل ظاهرة ولم يظهر المجتهد بعد البحث والتامل سوى الاوصاف المذكورة وانتفاء عن كل واحد منها كونه علة سوى الوصف المدعى غلب على الظن ان الحكم معلل به والعمل بالظن واجب وعند الاكثر انه ليس بحجة لجواز استغناء الحكم عن العلة فانه لو وجب تعليل كل حكم لزم التسلسل فان الحكم بعلية العلة

ح ، يكون مفتقرا الى علة والحكم بعلية تلك العلة يحتاج الى علة اخرى وهكذا الى غير النهاية سلمنا لكن لا يجوز ان
يكون العلة امرا مغايرا لما ذكرتم من الاوصاف او جزء احدها لم لا يكون اخص تلك الاوصاف سلمنا ان العلة ذلك الوصف
لكن لم يجب تحقق الحكم فى الفرع عند تحققه لجواز كون الحكم موقوفا على شرط موجود فى الاصل مفقود فى الفرع او ان
الحكم مانعا على العكس من ذلك ومع تطرق هذه الاحتمالات المذكورة لا يبقى القطع ولا الظن الغالب بتعليل الحكم
بذلك الوصف محققا وفيه نظر لما عرفت من ان تطرق الاحتمالات المذكورة انما يمنع الجزم بالعلية واما الظن فلا واما
ان الحاق حكم المسكوت عنه بالمنصوص عليه قد يكون بالغاء الفارق بينهما كما يقال لا فرق بين الاصل والفرع الا كذا او
يمكن كون كل منها لا تاثير له فى الحكم فيلزم اشتراك الاصل والفرع فيه والحنفية يسمون هذا بالاستدلال ويفرقون بينه
وبين القياس ويسميه الغزالى تنقيح المناط وهو ان يقال هذا الحكم لا بد له من مؤثر وهو اما القدر المشترك بين الاصل
والفرع والقدر الذى امتاز به الاصل عن الفرع والثانى باطل لانه الفارق ملغى فثبت ان المشترك العلة وهو محقق فى الفرع فيجب
تحقق الحكم فيه وهذا الطريق راجع الى السبر والتقسيم وكلما يرد عليه مما يبطل كونه طريقا صالحا للتعليل فهو وارد
على هذا من جواز كون الحكم غير معلل اصلا او كون العلة مجموع ما به الافتراق وما به الاشتراك او مركبا من بعض ما به الاشتراك
والافتراق او غير ذلك مما ذكر واما تخريج المناط فهو عبارة عن النظر والاجتهاد فى اثبات علة الحكم الذى دل عليه النص
او الاجماع عليه كالاجتهاد فى كون الاسكار علة التحريم فى تحريم الخمر حتى يقاس عليه ما يشاركه فى ذلك كالنبيذ واما
تحقيق المناط فهو عبارة عن النظر فى وجود العلة المعلومة بنص الشارع او اجماع او استنباط فى احاد الصور
كما فى القبلة فانها مناط وجوب استقبالها وهى معروفة بقوله تعالى وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره وكون هذه الجهة
هى جهة القبلة حالة الاشتباه مظنون بالاجتهاد والنظر فى الامارات قال الفصل الثالث فى مبطلات العلة وفيه
مباحث الاول النقض وهو وجود الوصف مع عدم الحكم قيل يمنع مطلقا وقيل لا مطلقا وقيل يمنع فى المستنبطة دون المنصوصة
وهو الاقرب اما فى المستنبطة على تقدير التسليم فلان علة الحكم ان اعتبر فيها انتفاء المعارض لم يكن قبله علة تامة
وان لم يعتبر وجد الحكم معه فلا يكون معارضا اما المنصوصة فلانها كالعام فجاز تخصيصها وجوابه انه يمنع وجود
العلة فى النقض وليس للمعترض الاستدلال على وجودها فيه لانه انتقال الى مسئلة اخرى وقيل له ذلك او بان يمنع عدم
الحكم فى النقض ان كان انتفاء الحكم فيه مذهب المعترض خاصة لانه مجتهد فى المسئلتين ولو سلم فالمستدل على انتفاء
ان كان مذهب له او لهما بقيتم بالجواب والاقرب ان الحكم والعلة لا تمانع يقدح فى عليته لان العلة مستلزمة لمعلولها
ومع ثبوت الاستلزام فان كان الاقرب الى المانع وان كان لا قدح فى العلة واما النقض المكسور فهو نقض بعض الاوصاف

فانه لا يقدح في العلية كما لو قلنا في الغائب مبيع مجهول الصفة حال العقد عند العاقد فلا يصح كما لو قال بعتك
فيقول المعترض ينتقض بالتزوج امرأة لم يرها فان بين عدم تأثير كونه مبيعا تم النقض ولا يندفع بمجرد ذكره الا ان الكسر نقض
يرد على الحكم وهو لمجموعها مع تخلف الحكم كما في المشقة الحاصلة في الحمال وهو غير وارد لان الحكم منوط بالوصف المنضبط **اقول** لما فرغ من ذكر الطرق
الدالة على العلية شرع في ذكر الطرق التي تدل على نفيها عن الوصف وهي اربعة النقض وعدم التاثير
والقلب والقول بالموجب الاول النقض وهو عبارة عن وجود الوصف المدعى كونه علة للحكم منفكا عن ذلك الحكم وقد اختلف في
ذلك فزعم قوم انه يقدح في علية الوصف مطلقا اي سواء كانت العلة منصوصة او مستنبطة وهو مذهب اصحاب ابي حنيفة وقال آخرون
لا يقدح مطلقا وفصل قوم فقالوا ان كانت علية الوصف قد ثبت بالنص لم يقدح
لم يقدح في التخصيص فيهما وان كانت مستنبطة قدح كما في تعليل ايجاب القصاص بالقتل العمد العدوان وتخلفه عنه
لمانع الابوة واختار المص انه يقدح في المستنبطة على تقدير افادة الاستنباط العلية دون المنصوصة وهو الحق اما الاول فلان
ذلك الوصف اما ان يعتبر في اقتضائه ذلك الحكم انتفاء المعارض او لا يعتبر فان كان الاول لم يكن الوصف بمجرده تمام العلة
بل يكون جزءا منها والجزء الآخر انتفاء المعارض وان لم يعتبر كان الحكم لازما لذلك الوصف في كل صورة وجوده ومع تحقق
مع وجود المعارض وذلك يقدح في كونه معارضا فيكون تخلف الحكم عن الوصف المذكور قادحا في كونه علة لذلك
الحكم سواء تحقق المعارض في صورة التخلف او لا واما الثاني وهو جواز تخصيص العلة اذا كانت منصوصة فلان
دلالة العلية المنصوصة على وجود الحكم في محالها كدلالة اللفظ العام على افراده فانه لا فرق بين قول الشارع حرمت
كل مسكر وبين قوله الاسكار علة التحريم وكما ان تخصيص العام جائز غير قادح في دلالته على ثبوت الحكم فيما عدا محل
التخصيص وكذا تخصيص العلية بتخلف الحكم عنها في بعض صور وجوده لا يقدح في كونها علة له في غير ذلك البعض
وجواب النقض لا يمكن الا باحد الامرين احدهما المنع لوجود العلة في صورة النقض كما قال الشافعي في الوضوء طهارة
حكمية فيشترط فيها النية كالتيمم فيقول الحنفي فينتقض بازالة النجاسة فيقول الشافعي لا نسلم ان ازالة النجاسة طهارة
حكمية وهل للمعترض ان يستدل على وجود العلة في صورة النقض قال قوم لا لما فيه من قلب القاعدة بانقلاب المستدل معترضا
والمعترض مستدلا ولكونه انتقالا من مسألة الى اخرى قبل تكميل الاستدلال على الاولى وهو قبيح عند اهل النظر
فان المستدل كان بصدد اثبات الحكم في الفرع وهو اشتراط النية في الوضوء في المثال المذكور وصار الآن بطلب
اثبات كون ازالة النجاسة ليست طهارة حكمية وقال آخرون نعم اذ به يتحقق انتقاض العلية وهو نقض كلام المستدل فكان له كغيره
من الاعتراضات وفصل آخرون فقالوا ان تعين ذلك طريقا للمعترض في هدم كلام المستدل اوجب قبوله منه
تحقيقا لفائدة المناظرة وان امكنه القدح بدليل آخر هو افضى الى المقصود فلا واعترض عليه المص بانه ان كان مسموعا الى

عن ذلك يتعين الطريق الآخر وان لم يكن لم يضر طريقها انتفاء عزم اما لو كان المستدل قد دل على وجود العلة في

محل التعليل بدليل هو موجود في صورة النقض واذا امتنع وجود العلة فيها فيقال المعترض قد انتقض دليلك الذي

استدللت به على وجود العلة فلم يكن ذلك مسموعا لانه انتقال من نقض العلة الى نقض دليلها وذلك كما لو قال

الحنفي في مسألة تبييت النية وتعيينها اي مسمى الصوم فوجب ان يصح كما في محل الوفاق ودل على وجود الصوم بقوله

ان الصوم عبارة عن الامساك مع النية وهو موجود فيما نحن فيه فقال المعترض هذا منقوض بما اذا نوى بعد الزوال

اما لو قال المعترض ابتداء لا يخلو حالك من امرين اما ان يعتقد وجود الصوم في صورة النقض وهو ما اذا نوى بعد الزوال

ولا يعتقد فان كان الاول فقد انتقضت علتك لوجودها مع انتفاء الحكم وان كان الثاني انتقض دليلك كان مسموعا

الثاني المنع من انتفاء الحكم في صورة النقض واعلم ان النقض بانتفاء الحكم عن صورة النقض انما يتوجه اذا كان انتفاء

الحكم عن تلك الصورة مذهبا للمستدل والمعترض كما لو قال الشافعي في بيع الرطب بالتمر بيع ربوي متفاضلا فلا يصح كما

باع صاعا بصاعين فيقول الحنفي ينتقض على اصلك بالعرايا فان بيعها صحيح مع انه بيع ربوي بجنسه متفاضلا اما لو كان مذهبا

للمعترض خاصة لم يتوجه النقض لان خلافه في صورة التعليل وهو محجوج بالدليل الذي ذكره في المعلل في المسئلتين

جميعا كما لو قال المعترض هذا الوصف لا يطرد على اصلي فلا يلزمني الانقياد اليه وجوابه ان يقول المستدل ما ذكرته حجة

عليك في الصورتين ومذهبك في صورة النقض لا يكون حجة في دفع الاحتجاج والا لكان حجة في محل النزاع وانه

محال والمحجوج المغلوب اذ الحجة لغة الغلبة وح لا يتم الجواب عن النقض بالمنع من انتفاء الحكم عن صورة النقض اذا كان انتفاء

انتفاء الحكم مذهبا للمستدل خاصة اوله وللمعترض بل يكون الجواب عنه بيان ثبوت مانع من الحكم في صورة النقض او انتفاء

شرط له او غير ذلك تنبيه اذا تخلف الحكم عن العلة لمانع هل يقدح في عليتها ام لا قال جماعة من المحققين نعم وهو مذهب

المص والرازي لان العلة يستلزم الحكم لذاتها او يوجب ثبوته في جميع صور ثبوتها الخالية عن الموانع فاذا وجدت العلة

وفقد الحكم في صورة فاما ان يكون فقده لامر اولا فان كان الاول فذلك الامر هو المانع وان كان الثاني بطل استلزام

الحكم وذلك يوجب ان لا يكون علة وقال الاخرون لا يقدح لانا لم نوجب لمثل هذه العلة استلزام الحكم قطعا بل ظاهرا

وتخلف الحكم عنها في بعض الصور لا يكون قادحا في عليتها وهو باطل لان الحكم عند وجود المقتضي وارتفاع المانع

يجب وجوده والا لزم الترجيح من غير مرجح وهو محال فاذا قدرنا وجود المقتضي بتمامه في صورة التخلف فان كان المانع

كان التخلف مستندا اليه وان كان منتفيا تعين استناد عدم الحكم الى عدم المقتضي وهو المط فرع الكسر

عبارة عن نقض بعض اوصاف العلة كقولنا في بيع الغائب بيع مجهول الصفة عند العاقد حال العقد فلا يصح

كما لو قال بعتك عبدا فيقول المعترض ينتقض بما لو تزوج امرأة لم يرها ولم يشتمل النقض على البيع بل حذف و

البعض الباقي وهو مجهول الصفة فقد تخلف في سماعه والاكثرون على رده لان المستدل انما علل الحكم بالمجموع من كونه

مبيعا وكونه مجهول المعترض عدم تاثير الوصف الاخر الذي وقع به الاحتراز عن النقض لكونه مبيعا في المثال المذكور

في الحكم لا بانفراده ولا مع انضمامه الى الوصف الاخر المنقض والمستدل ح ان بقي مصرا على التعليل بالمجموع بطل التعليل

بعدم التاثير ان فسرناه بابداء وصف في الدليل لا تاثير له البتة في الحكم كالاوصاف الطردية لا بالنقض وان نزل الكلام

على التعليل بالوصف المنقوض بطل التعلية بالنقض لكونه ح وارد على العلة بتمامها فان قلت الوصف المحذوف وان لم

يكن موثرا في الحكم مطلقا فلا يمنع من لحده في التعليل لدفع النقض قلت دفع النقض يتوقف على كونه جزءا من العلة لا

انه لم يكن جزءا من العلة كان العلة هي جزء الاخر لا غير في صورة النقض مع فقد الحكم فيها فتحقق النقض ولا يندفع بمجرد

ذكر ذلك الوصف المحذوف واما الكسر فهو عبارة عن تخلف الحكم المعلل عن معنى العلة اعني الحكمة المقصودة

من الحكم فهو نقض يرد على المعنى دون اللفظ كما لو قال الحنفي في مسئلة العاصي بسفره مسافر فيوجب ان يرخص في

سفره كغير العاصي بسفره ويبين مناسبة السفر للرخصة بما فيه من المشقة فيقول المعترض ما ذكرته من الحكمة وهي

المشقة منتقضة فانها موجودة في الحمال وارباب الصنائع الشاقة في الحضر مع عدم الرخصة وقد اختلف فيه

والاكثرون على انه غير وارد لان الحكم علل بالوصف الضابط للحكمة لا بمجرد الحكمة لكونها غير منضبطة بنفسها لانها

مختلفة بحسب اختلاف الاشخاص والازمان والاحوال هذا ما شانه فذاب الشارع رده الى المظان الظاهرة الجلية

دفعا للحرج عن الناس والتخبط في الاحكام لقوله تعالى ما جعل الله عليكم في الدين من حرج واذا لم يكن الحكمة هي العلة

المعتبرة لم يكن لايراد النقض عليها معنى **قال البحث الثاني عدم التاثير** وهو بقاء الحكم المذكور بدون

ما فرض العلة وهو يدل على نفي علية الوصف لان بقاء الحكم بعد عدمه ووجوده قبل وجوده يوجب استغناءه عنه

فلا يكون علة واما عدم العكس فهو ان يحصل مثل ذلك الحكم في صورة اخرى بعلة غير العلة الاولى والاقرب انه غير قادح

بشرط الامكان تعليل المتساويين المختلفين اما مع اتحاد المحل فالاقرب جوازه لانها معرفات في المنصوصة

او باعث فجاز كقتل المرء الوالي ووجوب الوضوء الناقض الحدث **اقول** هذا هو الطريق الثاني من الطرق الدالة على كون

الوصف ليس علة الحكم وهو المسمى بعدم التاثير وهو عبارة عن بقاء الحكم بدون ما فرض علية له اذ ذلك الحكم وهو يدل على

علية الوصف فلولا الحكم المذكور لما وجد بعد عدم ذلك الوصف وكان موجودا قبل وجوده علمنا استغناءه عنه والمستغنى

عن الشيء يمتنع ان يكون معللا به وانما لم يكتف في الاستغناء على الوصف ببقاء الحكم بعد عدمه لان يكون عمن

ان الباقي مستغن عن المؤثر فعدم مؤثره مع بقائه موجودا غير قادح في علية فلهذا ضم اليه القيد الاخير وهو قوله
وكان موجودا قبل وجوده وهذا حق ان فسرنا العلة بالمؤثر اما اذا فسرناها بالمعرف فلا لان العالم معرف لله تعالى مع تقرر
وجوده قبل وجوده وبعد عدمه واما عدم العكس فهو عبارة عن حصول مثل ذلك الحكم في صورة اخرى معللا بعلة مغايرة
للعلة الاولى وهو اخذ او غيره قادح على انه العلل الصحيح لدة الاكثرين العكس انتفاء الحكم لانتفاء العلة عدم جواز العلل لجواز تعليل الاحكام المتساوية
بالعلل المختلفة اما مع تغاير المحل فهو متفق عليه كالحل للوطى في الزوجة بالعقد وفي المملوكة بالملك واما مع اتحاده
منعه القاضي ابو بكر والجويني وجوزه اخرون مطلقا وفصل قوم فقالوا انه جائز في المنصوصة لا في المستنبطة
وهو اختيار الغزالي والمص اما الاول فظ فان القتل العمد العدوان والزنا بعد الاحصان والردة عن الاسلام قد ثبت كون
كل واحد من هذه الامور علة مستقلة في وجوب القتل بالنص وكذا نواقض الوضوء والغسل فان البول وكل
واحد من الاحداث المغايرة له قد يجتمع الواحد مع كون كل واحد منها علة مستقلة في ايجاب الوضوء وعدم احدها الاخر
عدم الحكم لجواز استناده الى الواحد غيره واما الثاني فلان من اعطى فقيرا قريبا شيئا احتمل ان يكون الداعي في ذلك الفقر
والقرابة خاصة والقرابة خاصة مجموعهما او مجموع الاثنين منها وهذه الاحتمالات متنافية لانه يكون الباعث الفقر
خاصة ينافي كون الباعث غيره او كونه جزء من الباعث فان بقيت متساوية امتنع حصول الظن بكل واحد منهما
على التعيين فلا يمكن الحكم بكونها علة وان ترجح بعضها افتخر الترجيح لابد وان يكون الامر ولو المناسبة والاقتران
لا اشتراك له بينهما فاذن الراجح هو العلة دون المرجوح فثبت ان العلة واحدة و يلزم من انتفائها انتفاء الحكم ويكون وجود
الحكم منفكا عن الوصف المدعى كونه علة له قادحا في عليته وهو المدعى واعلم ان العكس لغة رد الاول الى الاخر والاخر
الى الاول واصطلاح اهل المنطق مذكور في الاصول **قال** البحث الثالث النقض وهو تعليق نقيض الحكم على تلك العلة مع اتحاد الاصل
وقد انكره جماعة لان الحكمين ان امكن اجتماعهما في الاصل لم يقدح في العلية لامكان تاثيرها فيهما وان تنافيا
امتنع اجتماعهما في الاصل وهو في الحقيقة معارضة الا انه لا يمكن فيه وجود العلة في الفرع والاصل لان اصلهما وفرعهما
واحد لكن المستدل يمنع حكم القالب في الاصل ويقدح تاثير العلة فيه بالنقض وقلب قلبه اذا المعترض ناقض الحاكم
ثم القالب قد يذكر العلة لاثبات مذهبه كقول الحنفي في لا يشترط الاعتكاف بالصوم لبث مخصوص فلا يكون قربة
بنفسه كالوقوف بعرفة فيقول المعترض لبث مخصوص فلا يعتبر الصوم في قربته كالوقوف بعرفة فالحكمان مجتمعان في الاصل متنافيان في الفرع وقد يذكره
لابطال مذهب خصمه اما صريحا كقول الحنفي في المسح ركن من اركان الوضوء فلا يكفي فيه باقل ما يقع عليه الاسم كالوجه فيقول المعترض فلا يتقدر
بالربع كالوجه واما ضمنا كما يقال في الغائب عقد معاوضة فينعقد مع الجهل بالعوض كالنكاح فيقول المعترض

لانا نشترط وصفا جزء آخر لتحصيل الحكم لا يمكن اثباتها في الفرع دون الاصل ١٢

فلا يثبت فيه خيار الرؤية كالنكاح وما ذكرتم من فساد خيار الرؤية منافٍ للبيع **اقول** هذا هو الطريق الثالث من الطرق
الدالة على عدم علية الوصف وهو القلب وهو عبارة عن تعليق نقيض الحكم المذكور على تلك العلة ورده الى الاصل
المقيس عليه بعينه وانما شرطنا اتحاد الاصل لانه لو رده الى اصل اخر لكان حكم ذلك الاصل الاخر ان كان حاصلا في
الاصل الاول كان رده اليه اولى لان المستدل لا يمكنه منع وجود العلة فيه لان قياسه مبني على وجودها ويمكنه ان يمنع وجودها في الاصل
الاخر لانه لم يسبق منه اعتراف بوجودها وان كان غير حاصل كان اصل العلة القياس الاول نقضا على تلك العلة لانها موجودة
فيه مع عدم حكم الاصل الثاني ووجود العلة ابدا فالحكم ان كان الثاني امتنع اجتماعهما في الاصل لانا شرطنا اتحادهما وجب بان الحكمين
غير متنافيين لذاتهما فيلزم ان علة القائس علة القالب ان يكون اجتماعه مع الحكم الاول الذي ادعاه القائس والا فان كان الاول لم يكن قادحا في
العلة الواحدة جاز ان يكون علة الحكمين غير متنافيين لذاتيهما فجاز اجتماعهما في الحاصل ولكن كان الكون مستحيل اجتماعهما في الفرع
لدليل منفصل فاذا بين القالب ان الوصف الحاصل في الفرع ليس بان يقتضي احد الحكمين اولى من الاخر كان الاصل شاهدا لهما
بالاعتبار لانا بينا ان الحكمين مجتمعان فيه وذلك يقتضي امتناع حصولهما في الفرع لقيام الدليل على ذلك وحصول احدهما
دون الاخر ترجيح من غير مرجح وهو محال واعلم ان القلب معارضة اذ المعارضة عبارة عن اقامة الدليل على نقيض
مدعى المستدل والقلب كذلك الا انه يتميز من غيره من المعارضات بامرين احدهما انه لا يمكن الزيادة في العلة بخلاف
سائر المعارضات وثانيهما انه لا يمكن منع وجود العلة في الاصل والفرع لان اصل المستدل هو اصل القالب واحد على
ما عرفت وكذا فرعهما فعلى هذا للمستدل الجواب بمنع حكم القالب في الاصل وان يقدح في تاثير العلة فيه اما
بالنقض او بعدم التاثير او القول بالموجب ان امكنه بيان ان اللازم من ذلك القلب لا ينافي حكمه وان يقلب
قلبه اذا لم يكن قلب القلب مناقضا للحكم في القياس الذي اثبته المستدل لان قلب القالب اذا افسد بالقلب
الثاني سلم القياس من القلب ثم القالب اما ان يذكر القلب لاثبات مذهبه او لابطال مذهب خصمه اعني
القائس فالاول مثل ان يستدل الحنفي على ان الصوم شرط صحة الاعتكاف بقوله لبث مخصوص فلا يكون قربة
بنفسه كالوقوف بعرفة فيقول القالب لبث مخصوص فلا يكون مشروطا بالصوم كالوقوف بعرفة فيقول القالب
فالحكمان المذكوران في القياس والقلب لا يتنافيان في الاصل اعني الوقوف بعرفة اذ قد اجتمع فيه انه ليس
قربة بنفسه وليس مشروطا بالصوم وهما متنافيان في الفرع اعني في الاعتكاف الدليل وهو الاجماع على انه لو لم
يكن قربة بنفسه كان مشروطا بالصوم ومع بكون الحكم كونه غير قربة بنفسه وكان مشروطا بالصوم الاجماع
الحكم وكل من نسب اليهما والقائل في ليلة التصحيح منه اللهم القائسان الى اشتراط بطلان الالزام والقائس اعني الشافعي

قد يكون استدلال القالب على فساد مذهب خصمه صريحا وقد يكون ضمنا بان يقيم الدليل على فساد لازم من لوازم مذهب الخصم ومن المعلوم ان ارتفاع اى لازم من لوازم مذهبه يوجب ارتفاعه فالاول مثل ان يستدل الحنفى على وجوب مسح ربع الراس بقوله ركن من اركان الوضوء فلا يكتفى فيه باقل ما يقع عليه الاسم كالوجه فيقول القالب ركن من اركان الوضوء فلا يتقدر بالربع كالوجه وهذان الحكمان لا يتنافيان لذاتيهما لانهما حصلا في الاصل للمقيس عليه وهو غسل الوجه فانه لا يكتفى فيه باقل الاسم ولا يتقدر بالربع لكنهما يتنافيان فى الفرع اعنى مسح الراس لاتفاق الشافعى وابى حنيفة على نفى غيرهما من الاقسام المحتملة والثانى مثل قول الحنفى فى بيع الغائب عقد معاوضة فينعقد مع الجهل بالعوض كالنكاح فيقول القالب انه عقد معاوضة فلا يثبت فيه خيار الرؤية كالنكاح ويلزم من فساد خيار الرؤية فساد البيع وهذان الحكمان غير متنافيين فى الاصل اعنى النكاح لانه قد اجتمع فيه بالاتفاق الصحة وعدم خيار الرؤية ويمتنع اجتماعهما فى الفرع اعنى البيع لان فساد خيار الرؤية فيه ملزوم لفساده المذكور

قال البحث الرابع القول بالموجب هو تسليم الدليل مع بقاء النزاع واقسامه ثلثة الاول ان يستنتج المستدل ما يتوهم انه محل النزاع او ملزومه كما اذا قال قتل بما يقتل غالبا فلا ينافى وجوب القصاص فيقول المعترض اقول بموجب ما ذكرت لكن عدم المنافات لا يلزم منه وجوب القصاص الثانى ان يستنتج ابطال ماخذ الخصم مثل التفاوت فى الوسيلة لا يمنع من وجوب القصاص كالمتوسل اليه فيقول اقول بموجبه ولا يلزم المطلوب فانه لا يلزم من انتفاء مانع انتفاء جميع الموانع ووجود جميع الشرائط والمقتضى الثالث ان يسكت المستدل عن صغرى غير مشهورة مثل ما ثبت قربة فشرطه النية كالصلوة ويهمل الوضوء قربة فيقول المعترض اقول بموجبه وامنع من وجوب النية فى الوضوء اقول هذا هو الطريق الرابع من الطرق الدالة على عدم علية الوصف وهو القول بالموجب وهو عبارة عن تسليم الدليل مع بقاء النزاع وحاصله يرجع الى تسليم ما اتخذه المستدل حكما للدليل على وجه لا يلزم منه تسليم الحكم المتنازع فيه ومهما توجه على هذا الوجه كان المستدل منقطعا لظهور كون ما يتضمنه من الدليل غير متعلق بمحل النزاع واقسامه ثلثة الاول ان يذكر المستدل دليلا يتوهم انه ينتج محل النزاع او ما هو ملزوما والحال بخلافه كما لو قال الشافعى فى القتل بالمثقل قتل بما يقتل غالبا فلا ينافى وجوب القصاص فيقول المعترض اقول بموجب ما ذكرت من الدليل وهو ان القتل لا ينافى وجوب القصاص لكن لا يلزم منه مطلوبك وهو وجوب القصاص اذ عدم المنافى لوجوب القصاص ليس هو نفس وجوب القصاص ولا ملزوما لتوقفه على وجود المقتضى وارتفاع سائر الموانع وتحقق جميع الشرائط الثانى ان يذكر دليلا يتوهم انه يبطل ماخذ الخصم وذلك كما لو قال فى القتل بالمثقل ايضا التفاوت فى الوسيلة لا يمنع القصاص كالتفاوت فى المتوسل

اليه فيقول المعترض اقول بموجب ماذكرت وهو ان التفاوت فى الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص
كالتفاوت فى المتوسل اليه لكن لا يلزم من ذلك مدعاك وهو وجوب القصاص فانه لا يلزم من انتفاء مانعية
التفاوت فى الوسيلة من وجوب القصاص انتفاء جميع الموانع منه ووجود جميع الشرائط التى يتوقف عليها و
تحقق المقتضى له الثالث ان يسكت المستدل عن صغرى دليله ويقتصر على ايراد كبراه ولا يكون الصغرى مشهورة
كما لو استدل الشافعى على ايجاب النية فى الوضوء بقوله ما ثبت قربة فشرطه النية كالصلوة ويهمل الصغرى المقدرة وهى
ايجاب الوضوء قربة فيقول المعترض اقول بموجب ما ذكرت وامنع من ايجاب النية فى الوضوء فان وجوب النية فى القربة غير ملزوم للمدعى وهو
وجوب النية فى الوضوء الا بتقدير كونه قربة فهى قضية غير مشهورة ولو ذكر المستدل لم يكن للمعترض الا المنع
وانما كان القول بالموجب قادحا فى العلة لان المدعى كون الوصف علة للحكم المتنازع فيه فاذا بين عدم ذلك الحكم
مع تحقق الوصف فقد حصل النقض وهو وجود الوصف بدون الحكم وجواب القول بالموجب ان يبين لزوم
محل النزاع المدلول دليله كما لو ساعد المعترض فى الاول على وجود ما يقتضيه وارتفاع ما ينافيه غير المذكور فان
ثبت بالدليل لكونه غير مسلم فلا [illegible] تحققه وكذا فى الثانى بان يوافق المعترض على تحقق المقتضى وارتفاع سائر الموانع
وتحقق الشرائط فان المستدل اذا بين كون التفاوت فى الوسيلة غير مانع منه لزم تحققه وفى الثالث بان الحذف
لاحدى مقدمتى الدليل امر شايع ودليلى عبارة عن مجموعهما لا عن الكبرى وحدها فلا يسمع منه القول
بالموجب مع بقاء النزاع قال البحث الخامس الفرق وهو مبنى على تعليل الحكم بعلتين وقد بينا جوازه فى المنصوصة
دون المستنبطة والقول بتعدد الاحكام ولهذا لو اسلم زالت اباحة قبل الردة دون الزانى والمحالة على
السابق او على المشترك او ان استقلال كل واحد مشروطا بانفراده ضعيف لان ابطال الحقيق شىء وليس والحد
ذا جهتين بحيث يحل باحدهما ويحرم بالاخرى والسابق منفى بغرض الافتراق والمشترك باطل لان كل واحد
بخصوصيته علة تامة بالاجماع فالتعليل بالمشترك ابطال والاجماع على ان كل واحد علة مستقلة مطلقا من
غير شرط اقول سوال الفرق عند المتأخرين لا يخرج عن المعارضة فى الاصل والفرع الا انه عبارة عند بعضهم عن مجموع
الامرين حتى انه لو اقتصر على احدهما لم يكن فرقا ولهذا رده بعض الناس لكونه جمعا بين اسولة مختلفة وهى المعارضة
فى الاصل والمعارضة فى الفرع ومنع علية الوصف فى الاصل والذين قبلوه اختلفوا فى انه سوال واحد او سوالان
فابن سريج ذهب الى الثانى وجوز الجمع بينهما لكونه ادل على الفرق وغيره الى الاول لاتحاد المقصود منه
هو الفرق ومعنى المعارضة فى الاصل ابداء وصف فيه يصلح ان يكون علة الحكم مغايرة لما علل به المستدل

اما مستقلا كمعارضة من علل تحريم الفضل في الربا بالطعم بالكيل او غير مستقل كمعارضة من علل وجوب القصاص في القتل بالمثقل بالقتل العمد العدوان بالجارح في الاصل ومعنى المعارضة في الفرع ابداء ما يقتضي نقيض حكم المستدل اما بنص او اجماع او بوجود ما يمنع منه او بفوات شرطه ولا بد من بيان تحققه وكونه مانعا او كون الوصف المفقود شرطا على نحو طريق اثبات المستدل كون الوصف الذي علل به الحكم علة ثم انكره قوم وزعموا انه عبارة عن وجود معنى في الاصل له مدخل في التاثير ولا وجود له في الفرع فيرجع حاصله الى انتفاء علة الاصل عن الفرع وبه ينقطع الجمع بينهما وهو اعني سؤال الفرق مبني على عدم جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين فانه يتوجه على القايل بذلك بتفسيريه جميعا اما من جوز تعدد علة الحكم الواحد فلا يتوجه عنده سؤال الفرق ان فسرناه بانه معارضة في الاصل لان ما ابداه المعترض من الوصف المناسب للحكم في الاصل المنتفي عن الفرع لا ينافي تعليل ذلك الحكم بوصف آخر مناسب مشترك فيه الاصل والفرع وكذا اذا فسر بالتفسير الثاني لان وجود المعنى الذي له مدخل في التاثير في الاصل وعدمه في الفرع لا ينافي كون الوصف المنفك عن ذلك المعنى الذي اشترك فيه الاصل والفرع علة للحكم لان عدم العلة انما يوجب عدم الحكم اذا كانت واحدة اما اذا كانت متعددة فلا ولو فسر بانه معارضة في الفرع كما تقدم لم يتوقف على جواز تعليل الحكم بعلتين ولا على عدمه وهو ظ ومنع قوم من اجتماع العلل المتكثرة على الحكم الواحد مطلقا مع اتحاد المحل كما تقدم واجابوا عن الوجوه المقدمة ذكرها بامور احدها المنع من اتحاد الاحكام بل هي متعددة اذ اباحة القتل بالردة مغايرة لاباحة القتل بالزنا ولهذا لو سلم المرتد الزاني لسقط قتل الردة وبقي قتل الزنا ثانيها المنع من اجتماعها فقط بل لا بد من حصول بعضها قبل بعض وح يكون المؤثر في الحكم السابق منها خاصة فلا يكون للاحق فيها اثر البتة وثالثها انه يجوز اشتراك تلك العلل في امر واحد يكون هو علة ذلك الحكم بالحقيقة دون خصوصية كل واحد ورابعها انه يجوز اشتراط استقلال كل واحدة منها بالعلية بعدم اقترانها بغيرها فيها فاذا حصل الفرق ذلك شرط الاستقلال بالعلية فزال هو وبقي كل واحد منها جزء العلة واستضعف المص هذه الاجوبة اما الاول فان ابطال حيوة الشخص الواحد امر واحد لا يعقل فيه التعدد وليس ذا جهتين بحيث يكون مباحا بالصدر محرما بالاخرى والرائل بالاسلام ليس الحل بل كونه معللا بالردة فان قلت كما جاز ان يكون الفعل ذا جهتين يكون محرما باحديهما مباحا بالاخرى وايجابا في بعض الصور كما في الصلوة في الدار المغصوبة وكما في الاكل مثلا عند تضيق وقت الصلوة فانه مباح من جهة كونه اكلا ومحرم من جهة استلزامه الاخلال بالصلوة الواجبة فجاز ان يكون القتل له جهات يكون كل واحدة منها مفيدة النوع من الاباحة قلت لا معنى لكون الشيء مباحا الا

في البيل والقود ... فيه وان كلا منهما يصح ان يكون علة لك

الا قول الشارع للمكلف مكنتك من هذا الفعل ولا تبعة عليك فيه اصلا وهذا المعنى لا يتحقق الا مع انتفاء كل جهة تقتضى قبحه والمنع منه وليس شرط الحرمة كون الشيء قبيحا من جميع جهاته اذ الظلم محرم مع انه حادث وعرض وحركة مثلا وحدوثه وعرضيته وكونه حركة لا مدخل لها فى ذلك وفيه نظر فان المدعى لم يدع ان الفعل ذو جهتين احديهما تقتضى الاباحة والاخرى تقتضى الحرمة بل ادعى انه اشتمل على جهتين تقتضى كل واحدة منهما ما يلائمه فيه هو ط فان اباحة قتل الكافر بسبب استلزامه انزجار الناس عن التوثب على الفروج المحرمة واباحة قتل المرتد بسبب انزجار الناس عن الكفر وتأكد الرغبة فى الدوام على الاسلام واما الثانى فلانه خلاف الفرض اذ المفروض اقترانهما واجتماعهما دفعة واحدة ففرض سبق احدهما على الآخر ينافيه وقد ذكر الغزالى لذلك مثالا وهو ما اذا رضعت اختا رجل زوجته لاخيه رضيعة دفعة واحدة فان لبنهما جميعا وجد فى حلقها فانه يصير فى الزمان الواحد خالا وعما للرضيعة دفعة واحدة وكل واحد منهما سبب مستقل فى التحريم واحسن منه ما لو ارضعت امرأته مرأة بلبن اخيه من ابيه صبية يصير عمها وخالها دفعة واحدة واما الثالث فلانه خلاف الاجماع اذ الاجماع واقع على ان كل واحد من الاسباب علة مستقلة بحصول الحكم المذكور والقول بعلية المشترك بينهما على سبيل الاستقلال ابطال له ان كان مانعا من علة اقسامه والا ثبت المطلوب من اجتماع العلل المتكثرة وذلك المشترك واقسامه على الحكم الواحد واما الرابع وهو جواز كون كل منهما علة بشرط عدم غيره فان الاجماع واقع على تعليل الحكم بكل واحد من هذه الاشياء من غير اشتراط عدم غيره فالقول بالاشتراط المذكور ينافى للاجماع فيكون باطلا والفرق على تقدير لا يخرج عن جواب المعارضة فى الاصل والفرع وسيأتى فى باب الاعتراضات **قال الفصل الرابع فى شرائط الاركان** وفيه مباحث الاول يشترط فى الاصل ثبوت حكمه لان تشبيه الفرع به فى ثبوت الحكم فرع ثبوته فيه وان يكون حكمه شرعيا لان البحث فى الشرعى لا العقلى وهو غير لازم لجواز استناد حكم الاصل الى العقل واستناد العلية ووجود العلة فى الفرع الى السمع فيكون سمعيا والى ان لا يكون حكم الاصل منسوخا والا لم يكن الجامع معتبرا وان لا يكون حكم الاصل ثابتا بالقياس لان العلة ان اتحدت فالمتوسط عبث والا لزم التعليل بالمتنافيين بالنسبة الى الاصل البعيد وللمتنازع وان لا يكون دليل الاصل متناولا للفرع والا لزم الترجيح من غير مرجح وان لم يظهر تعليل الحكم فى الاصل بالجامع اما عندنا فبالنص واما عند القائلين مطلقا فيه وبالاستنباط لان رد الفرع اليه انما يصح بذلك وان لا يتأخر حكم الاصل عن حكم الفرع كالتيمم المتأخر عن الوضوء لانه ثبت بعد الهجرة وان لا يكون معدولا به عن سنن القياس كشهادة خزيمة وكتقدير الركعات والحدود والكفارات وكاليمين فى القسامة وضرب الدية على العاقلة وان لا يكون ذا قياس مركب وهو ان يتفق الخصمان خاصة على حكم الاصل فان اختلفا فى العلة فهو مركب الاصل وان اختلفا فى وجودها فى الاصل فهو مركب الوصف كما يقول عبد لا يقتل به الحر كالمكاتب فالاصل غير متفق عليه وانما

اتفق عليه الشافعي وابو حنيفة فالحنفي يقول العلة في منع القصاص للمكاتب جهالة المستحق من السيد او الوارث
لا العبودية فان سلمت العلة بطل الحاق العبد به والا منعت الحكم في الاصل لانه انما يثبت بناء على هذه العلة فلا ينفك
عن عدم العلة او منع الحكم في الاصل وكما يقول في ان تزوجت هندا فهي طالق تعليق فلا يصح قبل النكاح كما لو قال
هند التي تزوجها طالق فيقول الحنفي نمنع وجود التعليق في الاصل فان صح المنع بطل الالحاق والا منعت الحكم في الاصل
فلا يتم القياس لانه لا ينفك عن منع حكم الاصل او منع العلة **اقول** قد عرفت ان القياس اركانا اربعة وهي الاصل و
الفرع والعلة والحكم وان غايته ثبوت مثل حكم الاصل في الفرع فشروط القياس ح لا يخرج عن شرايط هذه الاركان
فمنها ما يعود الى الاصل وهو على قسمين احدهما يتعلق بحكمه والثاني يتعلق بعليته ذلك الحكم اما الاول فامور الاول ان يكون ذلك ثابتا
في الاصل لان القياس تشبيه الفرع بالاصل في حكمه وانما يتحقق ذلك اذا كان حكم الاصل ثابتا الثاني ان يكون حكمه شرعيا ان كان القياس شرعيا اما
الاشاعرة فظاهر لان جميع الاحكام الخمسة انما يعرف بالسمع واما عند المعتزلة فلان النظر لو كان عقليا لكان معرفة ثبوت الحكم في الفرع عقلية فكان القياس
عقليا لا شرعيا واعترض الرازي بان ثبوت الحكم في الفروع موقوف على ثبوته في الاصل وعلى تعليله بالوصف المعين وعلى حصول ذلك الوصف في الفرع
جاز ان يكون الباقيتان سمعيتين فيكون معرفة ثبوت الحكم في الفرع مستفادا من مقدمات سمعية والمستفاد
من السمع سمعي فثبوت الحكم في الفرع سمعي مع ان ثبوته في الاصل عقلي والى هذا اشار المص بقوله وهو غير لازم
الثالث ان لا يكون حكم الاصل منسوخا لان الحكم انما يتعدى من الاصل الى الفرع بناء على الوصف الجامع وهو موقوف
على كون ذلك الوصف معتبرا في نظر الشارع فاذا لم يكن الحكم المرتب عليه بعد رفعه ثابتا شرعا لم يكن معتبرا فيه نظر لان
اعتبار الشارع ذلك الوصف في الحكم اولا اعني قبل النسخ يكفي في صدق كونه معتبرا في صلاحية ترتيب الحكم عليه
قلنا ان نسخ الاصل لا يستلزم نسخ الفرعي فيكون نسخ الاصل ح مخصصا الرابع ان لا يكون حكم الاصل ثابتا بالقياس لان
العلة الجامعة بين ذلك الاصل وفرعه ان كانت هي العلة الجامعة بينه وبين اصله كان رد الفرع الى الاصل الاول اولى لان
الشهادة بالاعتبار انما هو له دون الاصل الثاني فتوسط الاصل الثاني يكون عبثا وذلك كما لو قال الشافعي في ثبوت الربو
في السفرجل مثلا مطعوم فيجري فيه الربا قياسا على التفاح ثم قاس التفاح على البر بعلة كونه مطعوما وان كانت العلة التي بينه وبين اصله
غير العلة الجامعة بينه وبين الاصل كما لو قال الشافعي في مسئلة فسخ النكاح بالجذام في امراة عيب يثبت به الفسخ في النكاح قياسا على
الرتق والقرن ثم لما منع حكم الاصل وهو كون القرن والرتق موجبين للفسخ في النكاح قاسهما على الجب بجامع تفويت الاستمتاع
فلا يصح القياس فيه لان الحكم في الفرع المتنازع فيه اعني كون الجذام موجبا لفسخ النكاح في هذا المثال انما يثبت بما ثبت به
حكم اصله وهو القرن والرتق فاذا كان حكم اصله ثابتا لعلة اخرى غير متحققة فيه كتفويت الاستمتاع فيمتنع

تعدية الحكم بغيرها لان غيرها لم يثبت اعتبار الشارع له وفي الحكم الثابت معه ثبات اخرى اتفاقا فلو ثبت الحكم به في الفرع مع عدم اعتباره كان اثباتا للحكم بالمعنى المرسل الخالي عن الاعتبار وقد تقدم بطلانه وايضا يلزم تعليل الحكم الواحد اعني حكم الاصل القريب بالمتنافيين وهما العلة الجامعة بينه وبين اصله والعلة الجامعة بينه وبين فرعه فان العلة الاولى يقتضي ان يكون معرفة لذلك الحكم او باعثة عليه مستقلة بذلك غير محتاجة الى امر اخر فيه كما انها مستقلة بالنسبة الى حكم اصله وذلك يمنع من كون العلة الثانية اعني الجامعة بينه وبين فرعه علة الحكم وكون الثانية علة لذلك الحكم يوجب استغناءه عن العلة الاولى واستناد الحكم الى غيرها والجمع بينهما محال هذا اذا كان حكم الاصل معولا به من جهة المستدل ممنوعا من جهة المعترض ولو انعكس كما لو قال الحنفي في المسئلة تعيين النية عند ما اذا نوى النفل التي بما امر به فوجب ان يصح كما لو كان عليه فرض حج ونوى النفل فان الحكم في الاصل مما لا يقول به الحنفي بل الشافعي فلا يصح من المستدل بناء الفرع عليه لانه يتضمن اعترافه بالخطاء في الاصل لوجود العلة فيه من دون الحكم او لو قال المستدل هذا عندك علة الحكم في الاصل وهو موجود في محل النزاع فيلزمك الاعتراف بتحقق الحكم فيه والا فبين لي انتقاضه لتخلف الحكم عنه من غير مانع ويلزم من ابطال التعليل به امتناع اثبات الحكم به في الاصل فهو ايضا فاسد لان الخصم يقول الحكم في الاصل ليس عندي ثابتا على هذا الوصف الخامس ان لا يكون دليل ثبوت الحكم في الاصل متناولا لثبوته في الفرع والا لكان جعل واحد منهما بعينه اصلا والاخر فرعا دون عكسه ترجيحا من غير مرجح وهو محال وفيه نظر لجواز كونه متناولا للفرع بالتبعية لتناوله للاصل كما لو دل على الاصل بالمطابقة وعلى الفرع بالتضمن او الالتزام وح لا يكون قياسه عليه ترجيحا من غير مرجح السادس ان يظهر تعليل حكم الاصل بوصف معين لان رد الفرع اليه انما يكون بهذه الواسطة وطريق ذلك عندنا انما هو النص واما عند الجمهور القايلين بحجية القياس مطلقا فطريقه النص تارة والاستنباط اخرى السابع ان لا يتاخر حكم الاصل عن حكم فرعه وذلك كقياسهم الوضوء على التيمم في وجوب النية فان التعبد في التيمم انما ورد بعد الهجرة وهو متراخ عن ايجاب الوضوء قال الرازي والحق ان يقال ان لم يوجد على حكم الفرع دليل الا ذلك القياس لم يجز تقدم الفرع على الاصل لان قبل هذا الاصل اما ان يقال كان الحكم ثابتا من غير دليل وهو تكليف ما لا يطاق او ما كان ثابتا البتة فيكون ذلك كالنسخ ولو وجد قبل ذلك دليل اخر على ذلك الحكم جاز فان ترادف الادلة على المدلول الواحد غير ممتنع وان ترتبت وفيه نظر للمنع من كون تجدد ذلك الحكم كالنسخ لان ايجاب النية في الوضوء مثلا بعد شرع التيمم انما رفع عدم وجوبها اولا وهو ليس حكم

شرعيا بل عقليا فيجوز اثباته بالقياس وليس ذلك كالنسخ لانه يرفع حكما ثابتا شرعيا بدليل شرعي الثامن ان
لا يكون معدولا به عن سنن القياس واعلم ان المعدول به عن سنن القياس اما ان يكون معقولا او لا يعقل معناه اصلا وهو ضربان
احدهما ما يكون مستثنى عن قاعدة عامة والثاني ما لا يكون مستثنى فالاول كقبول شهادة خزيمة وحده فانه مع كونه
غير معقول المعنى مستثنى عن قاعدة الشهادة والثاني كاعداد الركعات وتقدير النصب للزكوة ومقادير الحدود والكفارات
فانه مع كونه غير معقول المعنى غير مستثنى عن قاعدة سابقة عامة وعلى كلا التقديرين يمتنع القياس فيه واما الثاني
فان يكون قد شرع ابتداء ولا نظير له فلا يجري فيه القياس لعدم النظير سواء عرف معناه كرخص السفر لدفع المشقة
او كاليمين في القسامة وضرب الدية على العاقلة التاسع ان لا يكون ذا قياس مركب اي لا يكون حكم الاصل متفقا
عليه بين الفريقين خاصة بل يجب كونه متفقا عليه بين الامة واعلم ان القياس المركب ما كان الحكم في اصله غير
منصوص ولا مجمع عليه بين الامة وهو قسمان احدهما مركب الاصل والثاني مركب الوصف والاول ان يعين المستدل
علة في الاصل المذكور ويجمع بينه وبين فرعه بها فيعين المعترض علة اخرى ويدعي ان الحكم ثابت بها دون الاولى
وذلك كما لو قال الشافعي في مسئلة قتل الحر بالعبد مثلا عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب فان عدم الاقتصاص
للمكاتب غير منصوص ولا مجمع عليه بين الامة بل الخلاف واقع في وجوب القصاص عليه وانما هو متفق عليه
بين الشافعي وابي حنيفة فيقول الحنفي العلة في المكاتب المتفق على عدم جريان القصاص فيه انما هو جهالة المستحق
من السيد والورثة لا العبدية فان سلمت ذلك امتنعت التعدية الى الفرع لعدم العلة فيه وان ابطلت التعليل بها منعت الحكم في الاصل لانه انما
ثبت عندي بهذه العلة وهي مذكورة اثباتا والمجتهد يسعى في نفي الحكم لانتفاء علته اذ لم يكن ثبت الحكم بنص ولا اجماع وعلى كلا التقديرين يكون
القياس ممتنعا لانه لا ينفك عن عدم العلة في الفرع او منع حكم الاصل وانما سمي هذا القياس مركبا للاختلاف في تركيب الحكم على العلة في الاصل فان المستدل
يزعم ان العلة مستنبطة من حكم الاصل وهي فرع له والمعترض يزعم ان الحكم في الاصل فرع على العلة
وهي المستنبطة له ولانه لا طريق الى اثباته سواها وسمي مركب الاصل لانه نظر في علة حكم الاصل واما الثاني وهو
مركب الوصف هو ما وقع الاختلاف فيه في وصف المستدل بعلة هل هو موجود في الاصل ام لا وذلك كما لو قال
الشافعي في مسئلة تعليق الطلاق بالنكاح مثل ان تزوجت هذه فهي طالق تعليق فلا يصح قبل النكاح كما لو قال
هذه التي اتزوجها طالق فيقول الحنفي لا نسلم وجود التعليق في الاصل بل هو تنجيز فان ثبت انه تعليق
منعت الحكم في الاصل وهو بطلان طلاق من قال هذه التي اتزوجها طالق فقلت بصحته كما في الفرع ولا محذور
علي في ذلك لعدم النص واجماع الامة عليه ولا يتم القياس ح لانه لا ينفك عن منع وجود العلة في الاصل او

او منع الحكم فيه ويسمى هذا القياس مركب الوصف لانه لا اختلاف فى الوصف الجامع **قال** البحث الثانى فى شرايط الفرع يجب ان يكون علة الفرع مشاركة لعلة الاصل فيما يقصد فيه اما فى عينها كالشدة فى الخمر او فى جنسها كالجناية فى قصاص الاطراف المشتركة بين القطع والقتل وان يكون حكم الفرع مساويا لحكم الاصل اما فى عينه كوجوب القصاص فى النفس المشترك بين المثقل والمحدد او فى جنسه كاثبات ولاية النكاح قياسا على اثبات ولاية المال والمشترك هو جنس الولاية وان لا يكون منصوصا عليه **اقول** لما فرغ من ذكر شرائط الاصل شرع فى شرائط الفرع وهى ثلثة الاول ان يكون العلة الموجودة فيه مشاركة لعلة الاصل اما فى عينها كتعليل تحريم النبيذ بالشدة المطربة المشتركة بينه وبين الخمر او فى جنسها كتعليل وجوب القصاص فى الاطراف بجامع الجناية المشتركة بين القطع والقتل الثانى ان يكون حكم الفرع مماثلا لحكم اصله اما فى عينه كوجوب القصاص فى النفس المشتركة بين القتل بالمثقل والمحدد او فى جنسه كاثبات الولاية على الصغيرة فى نكاحها قياسا على اثبات الولاية فى مالها فان المشترك بينهما جنس الولاية اذ لو لم يكن كذلك لبطل القياس لان شرع الاحكام ليس مقصودا لذاته بل لما يفضى اليه من مصالح العباد ومع مماثلة حكم الفرع لحكم اصله يعلم ان ما يحصل من المصلحة مثل الذى يحصل من حكم الاصل ومع مخالفة حكم اصله لا يعلم ذلك ولان القياس عبارة عن تعدية الحكم من الاصل الى الفرع وانما يتحقق ذلك مع المماثلة الثالثة ان لا يكون حكم الفرع منصوصا عليه وذلك على قسمين احدهما ان يكون الحكم المنصوص عليه مطابقا للحكم الذى دل عليه القياس والثانى ان يكون مخالفا له فالاول جائز عند الاكثرين فان ترادف الادلة على المدلول الواحد جائز وعلى هذا لا يكون عدمه شرطا على ان بعضهم منع منه لان معاذا انما عدل الى الاجتهاد بعد فقد النص وذلك يدل على انه لا يجوز استعماله عند وجوده وهو ضعيف لانه لم يتعرض فى الخبر للقياس مع وجود النص فكيف يدل على منعه منه وقال صاحب الاحكام انه يكون قياس المنصوص عليه وليس احدهما بالقياس عليه اولى من عكسه وفيه نظر للمنع من عدم الاولوية اذ من الجائز ان يكون الاصل قطعيا او اوضح دلالة والفرع ظنيا او اضعف دلالة ولئن سلمنا عدم الاولوية لكن لا نم عدم جواز القياس ولم لا يجوز قياس كل منهما على الآخر ويكون الغرض تاكيد الدلالة والترجيح عند وجود معارض كما فى النصوص المتعددة على الحكم الواحد فانه لو قال حرمت بيع البر بالبر متفاضلا لكونه مطعوما او قال حرمت بيع الشعير بالشعير متفاضلا لكونه مكيلا لكان كل واحد من النصين دالا على تحريم التفاضل فى البر والشعير بالنص والقياس واما الثانى وهو ان يكون النص دالا على خلاف مدلول القياس فمنع منه الاكثر وجوزه قوم

وقد مر ذلك فی باب التخصیص ولم یذکر الرازی هذا القسم فی المحصول هنا لا شیخنا فی النهایة **قال** المصنف
الثالث فی شرائط العلة یشترط ان یکون بمعنی الباعث بمعنی اشتمالها علی حکمة مقصودة للشارع من شرع الحکم و فیه
لا بمجرد الحکمة عندنا لان العلة یثبت بالنص وان یکون عدمیة فی الحکم الثبوتی وهذا عندنا غیر واجب والاقرب جواز
التعلیل بمحل الحکم فی الاصل فالفائدة الاطلاع علی الحکمة ومنع القیاس فلا یشترط تعدیة العلة ویجب ان لا یتاخر عن حکم
الاصل کتعلیل اثبات الولایة علی الصغر الذی عرض له الجنون وان لا یرجع الی الاصل بالابطال وان لا یخالف
نصا خاصا او اجماعا خاصا ویجوز ان یکون حکما شرعیا کالنجاسة فی بطلان البیع وان یکون مرکبة کالقتل العمد
العدوان والعلیة امر اعتباری وان یکون اضافیة لانا نجوز بالعدمیة **اقول** لما فرغ من ذکر شرائط الاصل
والفرع شرع فی ذکر شرائط العلة وهی امور الاول ان یکون العلة فی الاصل بمعنی الباعث ای یکون مشتملا علی
حکمة صالحة لان یکون مقصودة للشارع من شرع الحکم وهذا المعنی اشتمال العلة علی الحکمة المذکورة لا یجب
ان یکون معلوما للقائس اذا کان ممن یعتبر فی العلة النص کالمصنف وموافقیه بالتفصیل وان کان النص یدل علی تلک
الحکمة فی الجملة فلا یصح ان یکون العلة وصفا طردیا لا حکمة فیه بل امارة مجردة لانه لا فائدة فی الامارة الا تعریف
الحکم والحکم فی الاصل معلوم بالخطاب الدال علیه لا بالعلة المستنبطة منه ولان علة حکم الاصل مستنبطة
من حکمه ومتفرعة عنه فلو کانت متفرعا عنها لزم الدور وفیه نظر اما الاول فلانه لا یلزم من انتفاء تعریف العلة
بمعنی الامارة للحکم فی الاصل انتفاء تعریفها الحکم مطلقا لجواز کونها معرفة له فی الفرع وکذا الثانی لان العلة متفرعة
عن الحکم فی الاصل وهو متفرع عنها فی الفرع فلا دور والثانی ان یکون وصفا ضابطا للحکمة المقصودة من شرع الحکم
کتعلیل وجوب القصاص بالقتل العمد العدوان وان الحکمة الزجر والرادع بالحکمة عند الفقهاء تحصیل المصلحة و
دفع المفسدة وهل یجوز التعلیل بتعیین الحکمة المجردة عن الوصف الضابط لها قال الاکثرون لا لخفائها او لعدم انضباطها
ولاختلافها باختلاف الاشخاص والصورة والاوقات والاحوال فیتعذر معرفة ما هو مناط الحکم منها والوقوف علیه
الا بعد مشقة وحرج وعسر وذلک علی خلاف المالوف من عادة الشرع من رد الناس الی المظان الظاهرة الجلیة
الواضحة دفعا للحرج والعسر فالمشقة کما یعلم ان الشارع انما رخص القصر فی السفر دفعا للمشقة المضبوطة بوصف
السفر المعین بل لمشاقة المتعینة الی مقصد معین ولم یعلقها بنفس المشقة لمکان اضطرابها واختلافها ولهذا لم
یرخص الحمال فی الحضر مع تحقق المشقة لمکان اضطرابها وان یحصل لنا فیها مشقة علی مشقة المسافر الذی یقطع فی الیوم ربع فرسخ
لما کان ذلک عمل مختلف ومضطرب وجوزه الاقلون لان الحکمة علة العلة فلو لم یجز التعلیل بها لم یجز التعلیل

ای وصفا ضابطا للحکمة وقد لا یجوز ان یکون حکمة مجردة فقط لعدم ضبطها ولو امکن

بالوصف المشتمل عليهما وفصل اخرون فقالوا ان كانت الحكمة ظاهرة مضبوطة مصونة عن الاختلاف و
الاضطراب جاز التعليل بها والا فلا وهو اختيار صاحب الاحكام الثالث ان لا يكون الوصف عدميا اذا كان الحكم
وجوديا لان العلية صفة وجودية بدليل ان نقيض اللاعلية العدمي لصحة حمله على المعدوم ونقيض العدمي
وجودي وفيه نظر فان نقيض العدمي قد يكون عدميا كما في الامتناع والامكان كما ان نقيض المثبوتي قد يكون
ثبوتيا كالانسان واللاانسان لانه لو صح هذا الدليل لزم ان لا يكون الوصف العلة عدميا مطلقا للحكم الوجودي و لا
للعدمي والخصم انما منعتم كونه علة للوجودي والحق انه لا يشترط في العلة ان يكون وجودية مطلقا فان كثيرا من
العدميات يكون باعثا على نقض الافعال الا ترى ان عدم امتثال العبد امر سيده يكون باعثا له على مواخذته وذلك
امر لا يرتاب فيه الرابع اختلفوا في تعليل الحكم بمحله كتعليل حرمة الخمر بكونه خمرا فجوزه قوم ومنعه في المتعدية قوم سواء
كانت العلة منصوصة او مستنبطة اما الاول فلانه لا استبعاد في ان يقول الشارع حرمت الربوا في البر
لكونه برا اوكون السبب مناسبا لحرمة الربوا فان قلت لو كان المحل علة للحكم لكان الشي الواحد
قابلا وفاعلا وهو ممتنع لان نسبة القابل نسبة الامكان ونسبة الفاعل نسبة الوجوب والشي الواحد لا يكون نسبته
الى الشي الواحد بالامكان والوجوب معا قلت لا نم لزوم ذلك ما ذكرتموه من كون القابل فاعلا لان
العلة ليست بمعنى الفاعل الموثر بل بمعنى المعرف او الباعث ولو سلم كونها بمعنى الموثر لكن لا نسلم ان الحكم حال
في المحل حقيقة بل هو متعلق به لانه عبارة عن خطاب الشارع وتسمية محلا مجاز وسلمنا اللزوم لكن لا نم
استحالة اللازم واجتماع النسبتين المتقابلتين الى الشي الواحد انما يكون محالا مع اتحاد الجهة اما مع تغايرها
فلا ولا ريب في مغايرة جهة القبول لجهة التاثير واما الثاني فهو لاستحالة كون العلة المتعدية محلا للحكم فلان العلة
المتعدية هي التي يوجد في غير المحل الذي هو مورد النص وخصوصية ذلك المحل يستحيل وجودها في غيره لاستحالة كون
الشي عين غيره واما المانعون من التعليل فاحتجوا بان الفائدة في التعليل انما هو التوسل بالعلة الى معرفة الحكم الشرعي
وهي مفقودة ههنا لان معرفة الحكم في الاصل مستفادة من النص ولان العلة مستنبطة من حكم الاصل ومتفرعة
عليه على ما تقدم فلا يكون مفيدة له ولا دائرة في الفرع لاستحالة كون الشي عين غيره وتحققها والجواب المنع من انحصار الفائدة
في معرفة الحكم كيف وهنا فوائد اخرى كمعرفة مطابقة الحكم الشرعي للحكمة والمصلحة فان ذلك ادعى لانقياد النفوس
اليه بخلاف التعبد الصرف فيكون افضى الى مقصود الشارع وكالامتناع من القياس على ذلك الاصل بسبب العلم بامتناع
حصول خصوصية التي هي علة حكمه في الفرع فان قلت يكفي في الامتناع من القياس عدم العلة المتعدية فلا حاجة

قوله الاخرون وفصل فخر الدين المصري تجوزه في الفاظه ومثله

ح في ذلك الى تحقق العلة القاصرة قلت يجوز وجود وصف وهنا الحكم متعد فلو لم يعلل بالمحل لكفى الوصف المتعدي خاليا
عن المعارض مثبتا للحكم في الفرع لانه لا فائدة اعظم من العلم بالشيء بعد الجهل به واذ قد تقرر جواز كون المحل علة
للحكم بطل اشتراط كون العلة متعدية وجاز التعليل بالقاصرة اعني الوصف الذي لا يوجد في غير الاصل الخامس منع
ابو حنيفة والكرخي وابو عبد الله البصري من التعليل بالعلة القاصرة وجوزه الباقون وهو الحق لانه لا امتناع في ان
يقول الشارع حرمت الشيء الفلاني للوصف الفلاني ويكون ذلك الوصف من خواص الموصوف المطلقة وكذا لا امتناع في مناسبة
وصف مختص بمحل الحكم مخصوص متعلق به فغلب على الظن كونه علة والعمل بالظن واجب واحتج المجوزون بان صحة تعدية
العلة الى الفرع موقوفة على صحتها في نفسها فلو توقفت صحتها في نفسها على صحة التعدية لزم الدور واجيب بان صحة التعليل بالوصف ليس موقوفا
على كونه علة في الفرع بل على وجوده في الفرع ووجوده في الفرع ليس موقوفا على صحة التعليل فلا دور والحاصل من هذا
ان معنى اشتراط التعدية في التعليل هو كون الوصف مشتركا بين محل الحكم المنصوص وغيره وهذا لا يتوقف على صحة
كون الوصف علة السادس اكثر الاصوليين على منع تعليل حكم الاصل بعلة متأخرة عن ذلك الحكم في الوجود كتعليل اثبات
الولاية للاب على ولده الصغير الذي عرض له الجنون بكونه مجنونا فان الولاية ثابتة له عليه قبل ثبوت الجنون قالوا
لان علة الاصل اما بمعنى الباعث او المعرف او المؤثر فان كان الاول لزم اما ثبوت الحكم لا بباعث اصلا او بباعث مغاير
للعلة المتأخرة عنه لاستحالة تحقق الحكم بباعث لا تحقق له مع الحكم فلا يكون الباعث المتأخر باعثا لاستحالة
تحصيل الحاصل والثاني باطل لما عرفت من بطلان كون العلة بمعنى الامارة سيما لكن فائدة الامارة تعريف
الحكم والحكم معلوم قبل حصول العلة فيكون تعريفها تعريفا للمعرف وهو محال والثالث ايضا باطل لاستحالة تأثير المتأخر في
المتقدم السابع يجب كون العلة المستنبطة من الحكم المعلل بها مما لا يرجع الى الحكم الذي استنبطت منه
بالابطال وذلك كتعليل وجوب الشاة في باب الزكوة بدفع حاجة الفقراء على ما فيه من رفع وجوب الشاة وتحقق دفع
حاجتهم بقيمتها ايضا لان ارتفاع الاصل المستنبط منه يوجب ابطال العلة المستنبطة منه ضرورة توقفها عليه اعتبارها الثامن من شرائط العلة الا تكون
مخالفة النص الخاص ولا الاجماع الخاص وهذا مما وقع الاتفاق على اشتراطه وهل يجوز ان يكون العلة حكما شرعيا قال
الاكثرون نعم ونفاه الاقلون فقالوا انه قد يدور الحكم مع حكم شرعي فيغلب على الظن كونه علة له والعمل بالظن واجب
ولانه تعالى حرم بيع كثير من الاعيان النجسة لنجاستها واما الآخرون فقد احتجوا بان الحكم المجعول علة يحتمل تقدمه
على الحكم الآخر فلا يصح العلة لو علم ما عنى تخلف الحكم عنه وهو نقض والاصل عدمه وان كان متأخرا فلا يصلح
للعلية لما بينا من استحالة تعليل الحكم المتقدم بالوصف المتأخر وان يكون مقارنا وليس جعله علة للآخر اولى

من العكس لانه يحتمل ان يكون هو العلة وان يكون غيره العلة فهو على ثلثة تقادير لا يكون علة وعلى تقدير
واحد يكون علة والعبرة في الشرع انما هي للغالب عدم العلية اغلب على الظن من ثبوتها وكلما غلب على الظن عدم
كونه علة امتنع كونه علة واجيب بجواز التاخر اذ المراد بالعلة المعرف والمتاخر قد يعرف المتقدم كوجود العالم
المعرف لوجود الصانع تع ولجواز التقدم فلا ينتقض فان الحكم المجعول عليه ليس علة لذاته بل بجعل الشارع اياه
علة بقران الحكم الاخر كما في تعليل تحريم الخمر بالشدة فانها كانت متحققة قبل تحريم الخمر وذلك لا يمنع من كونها علة لما لم يكن علة
لان ايتها انما هي باعتبار الشارع بقران الحكم بها ولم يستلزم تخلف التحريم عنها بعضها ويجوز المقارنة وتمنع من عدم الاولوية
لا بالفرض من الكلام فيما اذا كان احد الحكمين مناسبا للاخر من غير عكس التاسع يكون العلة مركبة من وصفين واكثر كتعليل
وجوب القصاص بالقتل العمد العدوان وهو مذهب اكثر الاصوليين ونحن لما اشترطنا في العلة بتنصيص الشارع وكان من
الجائز ان ينص على التعليل بمجموع امرين او امور بحيث لا يكون الحكم مستندا الى بعض تلك الامور لا جرم جوزنا
ان يكون مركبة واما المجوزون فمن قال بالاستنباط قال انه يمكن ان يقترن بالهيئة الاجتماعية ظن علية
الحكم المخصوص اما بالمناسبة او الشبه او السبر او الدوران او غير ذلك فيجب العمل به لوجوب العمل بالظن في امثال ذلك واما المانعون
فقد احتجوا بان كون الشيء علة صفة الشيء زائدة عليه سواء حصلت له لذاته او بالفاعل
لامكان تعقله مع الجهل بكونه علة ويصح حمل العلة عليها كما يقول هذه علة كذا فان حصلت بتمامها لكل جزء
كان كل جزء منها علة اذ لا معنى لكون الشيء علة الا حصول صفة العلة له وهو محال لامتناع حصول الصفة الواحدة با
في المحال المتعددة وان حصل في كل جزء منها جزء من العلة لزم انقسام الصفة العقلية بحيث يكون لها نصف
وثلث وهكذا وذلك غير معقول وان حصلت في جزء واحد كان هو العلة الحقيقية وباقي الاجزاء خارج عنه
هو المط واجيب بان صفة العلية امر اعتباري لا تحقق له في الخارج والا لزم التسلسل وزيادتها على الموصوف انما هو في
الذهن لا في الخارج او لان معنى كون المجموع علة قضاء الشارع بالحكم عنده رعاية لما اشتمل عليه من الحكمة وليس لك
حتى يتوهم ان يقال اما ان يحصل في كل جزء او بعضها كل تلك الصفة او بعضها سلمنا لكن نمنع الحصر لجواز قيامها بالمجموع من حيث هو مجموع سلمنا
لكن منقوض بكون الشيء خبرا او امرا او نهيا واما التعليل بالامور الاضافية ففيه نزاع عند من يجوز التعليل بالامور العدمية والمانعون منه منعوا منه
ان كانت الاضافة عدمية وهو الحق لان الاضافة المطلقة لو كانت وجودية لكانت قائمة بمحل وكان حلولها فيه
اضافة اخرى لها الى المحل وتلك الاضافة ايض يكون وجودية قائمة لان مسمى الاضافة حاصل فيها وهو وجودي وهي
قائمة بالمحل فتثبت لها اضافة اخرى فيتسلسل واذا ثبت ان مسمى الاضافة عدمي امتنع ان يكون شيء من الاضافات وجوديا

في مجموع سلمنا لكن منقوض بكون الشيء خبرا وامرا

لان اضافة المخصوص مهية مركبة من الاضافة المطلقة ومن الخصوصية فلو كانت وجودية لكان الوجودي
اما مسمى الاضافة او قيد الخصوصية والاول بط لما تقدم والثاني بط ايضا لان خصوصية الاضافة صفة لها
فلو كانت وجودية لزم قيام الوجودي بالعدمي وانه مح واعترض المص في النهاية بانه لا يلزم من كون مطلق الاضافة
وجوديا ان يكون انواعه وجودية لجواز ان يكون المخصصات عدمية وفيه نظر فان المطلق لا وجود له الا في انواعه
فاذا كانت عدمية امتنع كون المطلق وجوديا ولان الفصل علة الجنس فاذا كان موجودا استحال ان يكون
عدمية **قال** البحث الرابع في شرائط الحكم يشترط فيه ان يكون شرعيا عند جماعة والاكثر جوزوه في الاحكام
العقلية والحق خلافه ولانه لا يفيد الظن لو كان حجة وهل يثبت في اللغات انكره جمهور الاشاعرة والحنفية و
جوزه ابن شريح قال ابن جني وهو مذهب اكثر الادباء كابي علي والمازني لان الخمر قبل حصول الشدة لا يسمى خمرا
ومع حصولها يسمى به فيغلب على الظن ان العلة هي الشدة وهي ثابتة في النبيذ ولان كل فاعل مرفوع وكذا غيره
من احكام الاعراب انما يثبت قياسا حجة المخالف ان اهل اللغة لو نصوا عليه لم يجر القياس كما لا يجوز لو قال اعتقت غانما
لسواده ثم يقول قيسوا عليه ولان القياس مبني على التعليل المتوقف على المناسبة ولا مناسبة بين الاسم و
المسمى والجواب المنع من عدم القياس فان اكثر علم النحو والاشتقاق والتصريف مبنية عليه والعتق يفتقر الى
التنصيص فاذا جعلت العلة المعرفة لم يجب المناسبة والحق انه لا يجوز القياس في الاسباب لانا لو جعلنا اللواط موجبا
للحد بالقياس على الزنا فان كان الجامع بطل القياس وان كان الجامع هو المقتضي للحد لم يجز جعل خصوصيتي الاصل والفرع
موجبتين لامتناع الاستناد الى المشترك والى الخصوصيات فينبغي الحكم فبطل القياس
ولا يجوز اثبات حكم العدمي بقياس العلة لان انتفاء الحكم ثابت قبل الشرع فلا يجوز تاخر العلة عنه
ويجوز بقياس الدلالة لجواز الاستدلال بعدم الاثر على عدم المؤثر هذا في النفي الاصلي اما اذا كان الحكم اعداما
فانه يجوز اثباته بهما معا ويجوز الشافعي القياس في التقديرات والكفارات والحدود والرخص ومنع الحنفية
ومع ذلك حكموا في اشهر الروايات بوجوب رجم المشهود عليه استحسانا وقاسوا في الكفارات الافطار بالاكل على
الوقاع وقتل الصيد ناسيا عليه عمدا وقاسوا في المقدرات كما قدروا الدلو الكبيرة وقاسوا في الرخص نزول سائر
النجاسات بالحجر قياسا على الاستنجاء **اقول** لما بين شرائط علة الحكم شرع في ذكر شرائطه وهي ضربان
احدهما مختلف فيه والاخر متفق عليه اما المختلف فيه فامور الاول ان يكون شرعيا وهو مذهب جماعة ولقد
صاحب الاحكام قال لان الغرض من القياس الشرعي انما هو تعريف الحكم الشرعي والاكثرون لم يشترطوا ذلك وجوزوه

القياس فى الاحكام العقلية واللغوية اما الاول فلجوازه اكثر المتكلمين منه نوع يسمونه الحاق الغائب بالشاهد قالوا
ولا بد فيه من جامع عقلى وهو اربعة العلة والحد والشرط والدليل اما الجمع بالعلة فكقول الاشاعرة اذ كانت العالمية
شاهدا معللة بالعلم وجب ان يكون غائبا واما الجمع بالدليل فكقولنا التخصيص والاحكام يدلان على الارادة
والعلم شاهدا فكذا غائبا وفى هذا الكلام نظر فان العلم الذى هو العلة فى المثال الاول ليس جامعا بل هو المطلوب
اثباته فى الفرع والجامع هو المعلول وهو العالمية والصواب ان يقال فى مثاله الله تعالى موجود فيكون مرئيا كما فى الشاهد
فان الجمع بينهما بالوجود وهو علة الروية عندهم وكذا المثال الثانى فان الحد فيه ليس جامعا بل الجامع المحدود والحد
هو المطلوب ثبوته على الغائب وكذا المثال الثالث فان الجامع فيه وهو العلم وهو المشروط والحيوة التى هى الشرط لان
تقديره يكون الله تعالى عالما فله حيوة كما فى الشاهد فان الحيوة هى المطلوب اثباتها فى الفرع والصواب ان يقال فى
مثاله الله تعالى حى فيكون مدركا كما فى الشاهد فان الحيوة هى المطلوب اثباتها فى الفرع التى هى
شرط الادراك هى الجامع هنا فمثال الصحيح لان الجامع بها التخصيص والاحكام وهو الدليل على اثبات الحكم
المطلوب اثباته فى الفرع وهو الارادة والعلم واعلم ان مبنى القياس على مقدمتين احدهما ان الحكم يثبت فى الاصل
لعلة كذا والثانية ان تلك العلة بتمامها حاصلة فى الفرع ويلزم من هاتين المقدمتين ثبوت الحكم فى الفرع
لان تاثير ذلك المعنى اعنى العلة فى ذلك الحكم اما ان يعتبر فيه كونه حاصلا فى الصورة الاولى اعنى الاصل او كونه ليس حاصلا
فى الصورة الثانية اعنى الفرع او لا فان كان الاول لم يكن المعنى تمام العلة بل جزءها لان المراد من تمام العلة ما يستجمع كل
ما لا بد منه فى الموثرية وهو خلاف المقدر وان كان الثانى لزم تحقق الحكم فى الصورة الثانية والا لزم الترجيح من غير مرجح
لكن تحصيل العلم القطعى بهاتين المقدمتين عسير جدا لان الوصف الحاصل فى الاصل لا بد وان يكون مغايرا للوصف
القطعى الحاصل فى الفرع ولو بالتعيين وح يمكن ان يكون للتعيين اثر فى الحكم وهو مفقود فى الفرع فلا يتم القياس
ولو كانا ظنيتين او احدهما ظنية كان ثبوت الحكم فى الفرع ظنيا واختار المص لا يجوز فى الاحكام العقلية لانه ليس
القياس يتقدير كونه حجة انما يفيد الظن لا يجب العمل به فى الامور العقلية وهذا حق اذا كان المقصود من الامور العقلية المطالب العملية والمطالب
اليقينية لما تقدم من ان حصول القطع بالمقدمتين اللتين مبنى القياس عليهما متعسر بل متعذر وهل يجرى
القياس فى اللغات فمنع جمهور الحنفية واكثر الاشاعرة وقال به القاضى ابو بكر وابن شريح منهم وكثير من الفقهاء
واختاره ابن جنى وحكى بانه مذهب اكثر الادباء كابى على الفارسى والمازنى واحتجوا على ذلك بوجهين الاول اذا رأينا عصير
العنب لا يسمى خمرا قبل الشدة المطربة المخمرة للعقل واذا حصلت سمى خمرا ثم اذا زالت زال ذلك الاسم غلب على الظن

ان علة تسميته خمرا تلك الشدة للدوران فاذا رأينا تلك الشدة حاصلة في النبيذ حصل ظن ان علة تسميته
بالخمر موجود فيه ويلزم من ذلك حصول ظن تسميته خمرا واذا دل النص على ان الخمر مطلقا حرام غلب على الظن
ان النبيذ حرام والظن في امثال ذلك حجة الثاني ان اهل اللغة اجمعوا على ان كل فاعل مرفوع وكل مفعول منصوب
وكذا باقي الانواع الاعراب ولم يثبت ذلك الا قياسا لانهم لما وضعوا بعض الفاعلين بالرفع واستمر في ذلك علمنا
انه ارتفع لكونه فاعلا وانتصب المفعول لكونه مفعولا واحتج المانعون بوجهين الاول ان اهل اللغة لو صرحوا بان
القياس لم يفد جوازه كما لو قال مالك عبيد سود اعتقت غانما لسواده ثم قال قيسوا عليه فانما لا يحكم بعتق باقي
عبيده فكيف يحكم بالجواز اذا لم ينقل عنهم النص فيه الثاني ان القياس لا يجوز الا عند تعليل الحكم في الاصل بالوصف
المتوقف على المناسبة وهي مفقودة في الاسم ومسماه فانه لا مناسبة بين شيء من الاسماء وشيء من المسميات
اصلا والجواب عن الاول ان اهل اللغة قد استعملوا القياس فيها وكتبهم كالنحو والتصريف والاشتقاق مشحونة بالقياس وذلك
منقول عنهم بالتواتر واجتمعت الامة على وجوب الاخذ بتلك الاحكام المستفادة من تلك الاقيسة المذكورة فان
احدا من الامة لم ينازع في ان تفسير الكتاب العزيز والاحاديث النبوية لا يمكن الا مع استعمالها وهذا الاجماع
منقول عنهم بالتواتر ونمنع من عدم جواز القياس على تقدير النص عليه والمثال المذكور غير مطابق لان العتق
امر شرعي فهو متوقف على حصول سبب مستند الى الشرع وهو الانشاء المخصوص من المالك وجعل السواد
علة للعتق لا يوجب صدوره كذلك وعن الثاني ان المناسبة انما تعتبر اذا كانت العلة بمعنى الباعث او الداعي
اما اذا كانت بمعنى المعرف كجعل الدلوك علة لوجوب الصلوة فلا واما القياس في الاسباب فالمشهور انه غير جائز وهو
الحنفية وجوزه الشافعية كقياس اللواطة على الزنا في ايجاب الحد احتج المانع بان اللواط مثلا اما ان يشارك الزنا
ولا اللواط سببا للحد لانه لما كان مستندا الى الوصف المشترك استحال مع ذلك استناده الى خصوصية كل واحد
منهما وان كان الثاني بطل القياس لانه مشروط بوجود الجامع وهو مفقود هنا ولان شرط القياس بقاء حكم
الاصل والقياس في الاسباب ينافي ذلك فمحل القياس في الاحكام فان ثبوت الحكم في الاصل لا ينافي كونه معللا بالقدر المشترك
بين الاصل والفرع لسيما تاثير في الحكم بل تاثيره في علته وكل منهما كالزنا واللواط في هذا المثال وليما حكم
وانما يحصل من الوصف لانا نقول هذا باطل لان ما يصلح للعلية العلة يكون صالحا العلية للحكم فلا حاجة الى الواسطة
واختلف في الحكم العدمي كعدم وجوب الموثر مثلا هل يصح اثباته بالقياس ام لا بعد اتفاقهم على ان استصحاب الحكم
العقلي كاف فيه والحق انه يستعمل فيه قياس الدلالة لا قياس العلة اما الاول فهو استدلال بعدم اثار الشيء

من خواصه اللازمة لوجوده على عدمه واما الثاني فلان النفي الاصلي حاصل قبل الشرع فلا يصح تعليله بوصف
متجدد واورد عليه ان علة الشرع انما هي بمعنى المعرف ويجوز تاخير الدليل على المدلول كالعالم بالنسبة الى الباري
تعالى هذا في العدم الاصلي اما الاعدام المتجدد كعدم وجوب الصدقة امام المناجات بعد ثبوته فهو حكم شرعي
متجدد فيجوز اثباته بكل واحد من قياس الدلالة وقياس العلة واما القياس في التقديرات والكفارات
والحدود والرخص فجوزه الشافعي تعويلا على عموم الادلة السابقة على كون القياس حجة ومنعه ابو حنيفة
واصحابه واحتجوا على ذلك بان القياس انما يكون في الاحكام المعقولة المعنى بحيث يتوصل بوجود علل تلك الاحكام
في غير موارد النص على تحققها فيها وهذا امر متعذر في التقديرات كلها كنصب الزكوة واعداد الركعات ومواقيت
الصلوة فان عقول البشر تقصر عن ادراك الحكمة فيها ولا تهتدي اليها فكيف يتصور القياس فيها واما الكفارات
فانها على خلاف الاصل المستند الى قوله لا ضرر ولا ضرار في الاسلام ولان الشارع اوجب الكفارة في الظهار لكونه منكرا وزورا ولم يوجبها في مثله الكفارة مع
اولويتها في ... الكفارة مع او لم يوجبها او قطع الايدي في السرقة ولم يوجبها في الردة مع انها اشد وافحش فحيث لم يوجب الكفارة فيما هو اولى علم ان القياس فيه ... واما الحدود فلان
القياس فيها انما هو مع الظن ويجوز خلافه بشبهة فيندرء الحد بها لقوله ادرؤا الحدود بالشبهات واما الرخص
ولانها منح من الله تعالى فلا يتعدى بها مواضعها وفيه نظر فان كون الكفارات على خلاف الاصل يستلزم عدم
اثباتها بالقياس كما لا يمنع من اثباتها بخبر الواحد ويمنع من كون خلاف الظن شبهة يندرء بها الحد والا لما
ثبت بخبر الواحد ولا بالاقرار وشهادة غير المعصوم وهو باطل اتفاقا ويمنع كون التقديرات غير معقولة
المعنى ولو سلم ذلك لكان امتناع القياس فيها ليس لنفسها بل لعدم تعقل معناها وهذا امر يشترك
فيه كل حكم ونحن انما نقول بجواز القياس فيها على تقدير تعقل معناها واهتداء العقل الى الحكمة فيها وكون الرخص
منحا من الله تعالى لا يوجب عدم تعديتها ثم ان الشافعي هو مناقضتهم انفسهم فقال الحنفية فقد كثرت اقيستهم فيها حتى
تعدوا فيها الى الاستحسان كما في شهود الزنا فانهم زعموا ان الرجم يجب على المشهود عليه استحسانا مع انه خلاف مقتضى العقل
والعمل فيه بما يوافق العقل اولى واما الكفارات فقاسوا الافطار بالاكل على الافطار بالجماع وقاسوا قتل الصيد ناسيا على
قتله عمدا مع تقييد النص بالعمد حيث قال ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم واما المقدرات فقاسوا الدلو والبئر فقالوا نزح عشرين
للفارة والعصفور مثل ذلك وقاسوا تقديرا على تقدير فقالوا في الحمامة والدجاجة بالعكس لانها ضعف الفارة وجعلوا الدلو
التي ينزح ما تسع صاعا قيد للاجزاء بنزح دلو واحدة اذا كانت عظيمة تسع عشرين دلوا من دلائهم بالقياس
على العشرين من الدلاء الصغيرة والى هذا اشار المص بقوله كما قدروا الدلو الكبيرة في بعض النسخ كما في الدلو والبئر

وصعنا [هـ] انهم قاسوا الدلو المذكورة اعني العظيمة على العشرين من الدلاء الصغيرة والبئر التي يتعذر نزح ماءها الغزارته للبئر الغزيرة الماء غالبا وهي التي يكون فيها من الماء ما شاء وخمسون لو اتفقوا لو انه لخيط بنزح ذلك القدر لان الغالب ان ماء البئر لا يزيد على ذلك ولما الرخص فلظهرها الائمة في الاستنجاء على الاحجار وقد قاسوا عليه ان الحذ كل نجاسة نادرة كانت او معتادة وقاسوا الغائب بسفره على غيره في الرخص مع ان الرخص اعانة المعصية ثم لا تناسبه **قال الفصل الخامس** في بقايا مباحث القياس وهي ثلاثة الاول القياس منه جلي وهو ما قطع فيه بنفي الفارق اما مع النص على العلة او بدونه كالحاق الامة بالعبد في تقويم النصيب عند العتق للعلم بعدم التفات الشارع في باب العتق الى الذكورة والانوثة والعلم بعدم التفات الشارع اليه ومنه خفي وهو ما عداه كغيرة من الاقيسة وايضا من القياس قياس علة وهو ما صرح فيه بالعلة وقياس دلالة وهو ما صرح فيه بالجامع الا انه ليس الباعث بل ملازمه وقياس في معنى الاصل وهو ما لم يصرح فيه بالجامع بل جمع بنفي الفارق **اقول** القياس ينقسم الى جلي وخفي فالجلي ما كان الفارق بين اصله وفرعه مقطوعا اي نفي تاثيره فيه سواء كانت العلة التي تثبت معها منصوصة كالحاق تحريم ضرب الوالدين بتحريم التافيف لهما لعلة كف الاذى عنهما او غير منصوصة كالحاق الامة بالعبد في تقدير النصيب حيث عرفنا انه لا فارق بينهما الا الذكورة في الاصل والانوثة في الفرع وعلمنا عدم التفات الشارع اي ذلك في العتق خاصة مقطوعا واما الخفي فهو ما يكون نفي تاثير الفارق بين الفرع والاصل مقطوعا به كقياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد وما جرى مجراه وايضا القياس ينقسم الى قياس علة وقياس دلالة والى قياس في معنى الاصل فالاول ما صرح فيه بالجامع بين الاصل والفرع وكان علة باعثة على الحكم في الاصل كالجمع بين الخمر والنبيذ بالشدة المطربة وغيره الملزومة للشدة المطربة ونحوه ويسمى القياس العلة بالتصريح فيه بالعلة والثاني هو المسمى بقياس الدلالة فهو ما صرح فيه بالجامع وان لم يكن ذلك الجامع نفس الباعث على الحكم بل لازمه كالجامع بين النبيذ والخمر بالرائحة الفائحة الملزومة للشدة المطربة التي هي الباعثة على الحكم ويسمى بقياس الدلالة للتصريح فيه بما له دلالة على العلة وكالجمع بين الاصل والفرع باحد موجبي العلة في الاصل استدلالا به على الموجب الآخر كما في الجمع بين قطع الجماعة اليد الواحدة وقتلهم الشخص الواحد في وجوب القصاص عليهم بواسطة الاشتراك في وجوب الدية عليهم على تقدير ايجابها واما الثالث فهو القياس في معنى الاصل فهو ما لم يصرح فيه بالجامع بين الاصل والفرع كما في الحاق الامة بالعبد في تقويم نصيب الشريك على المعتق بتوسط نفي الفارق بينهما بذلك لانه لما انتفى الفارق بينهما صار الفرع في معنى الاصل **قال الثاني** يجوز القياس في جميع الاحكام لان فيها ما لا يعقل معناه ولان الاصل لا بد وان يكون منصوصا عليه والا لكان فرعا واحد قد تقدم بطلانه وجوز التعبد بالنصوص في كل الشرع اما عندنا فظاهر لانا نمنع القياس واما عند الخصم فلامكان ان ينص الله تعالى على

الاحكام وبين فيها ما قيل [illegible]

فيهما او لا يجوز القياس فيما طريقه العادة والخلقة كاكثر الحيض واقله ولا فيما لا يتعلق بعمل كدخول النبي صلعم مكة صلحا او قتالا **اقول** القياس لا يجوز في الاحكام الشرعية لان فيها ما لا يعقل معناه سواء كان مستثنى عن قاعدة عامة كتحمل العاقلة الدية او لا كاعداد الركعات وتقدير نصب الزكوة ولان القياس لا بد فيه من اصل منصوص على حكمه والا لكان فرعا على اصل اخر وقد تقدم بطلانه في شرائط الاصل وحينئذ لا يمكن اثبات الاحكام الاصول المقيس عليها بالقياس ويجوز ان يتعبدنا الله تعالى بالنص على الاحكام الشرعية كلها اما عندنا فظاهر لانه واقع لبطلان العمل بالقياس وكل حكم شرعي فعليه نص من الشارع اما تفصيلا واجمالا كالبيع مثلا فان النص عليه لقوله تعالى واحل الله البيع يستلزم الحلال لكل بيع واما على راي القائسين فلان التنصيص على جملة الاحكام الشرعية امر ممكن وهو مقدور له تعالى وقد وضح منه فعله ويدخل تفاصيل الاحكام في تلك الجملة وذهب قوم الى جواز القياس في جميع الاحكام الشرعية لانها من جنس واحد لشمول حد الحكم الشرعي لها وقد صح على بعضها الثبوت بالقياس فيصح على الباقي ذلك لان الجائز على احد المتماثلات جائز على الباقي وهو غلط لمنع من تماثلها بل هي متضادة واشتراكها في كونها احكاما لا يوجب تماثلها كاشتراك السواد والبياض في اللون ومنع ابو اسحق الشيرازي القياس فيما طريقه العادة والخلقة كاقل الحيض واكثره واكثر النفاس والحمل لعدم العلم باسبابها وعدم ظنها فيجب المصير فيهما الى قول الشارع ولا يجوز القياس فيما لا يتعلق به عمل كدخول النبي صلعم مكة قتالا او صلحا وكقرانه وافراده في الحج فان مثل هذه يطلب ليعرف لا ليعمل بها فلا يجوز الاكتفاء فيها بالظن به **قال** الثالث وههنا نوع من القياس يسمى قياس الاصل على الفرع بان يقال لو ثبت الحكم على الفرع لثبت في الاصل لانه لو ثبت في الفرع لثبت لعلة كذا للمناسبة والاقتران وهي موجودة في الاصل دون الحكم وهو مرجع الى التلازم ويقرب منه قياس العكس كما يقال لو لم يكن الصوم شرطا في الاعتكاف لم يكن شرطا بالنذر فالمطلوب في الفرع كون الصوم شرطا في الاعتكاف والثابت في الاصل كون الصلوة ليست شرطا له فخالف حكم الفرع حكم الاصل في الحقيقة راجع الى الاول لانه استدلال بالقياس الشرطي واثبات احدى مقدمتيه بالقياس فنقول لو لم يكن الصوم شرطا مطلقا لم يصر شرطا بالنذر ثم يستثنى النقيض للنقيض ويستدل على اثبات الملازمة بين المقدم والتالي بالقياس فيقول ما لا يكون شرطا في نفسه لا يصير شرطا بالنذر كالصلوة **اقول** هذا النوع من القياس يستعمله المتأخرون ويسمونه قياس الاصل على الفرع وهو ان يقال لو ثبت الحكم الفلاني للفرع لثبت للاصل لانه لو ثبت في الفرع لكان ثبوته معللا بالمعنى الفلاني لمناسبته لذلك الحكم واقترانه به وذلك المعنى حاصل في الاصل فيلزم ثبوت الحكم فيه ولما لم يثبت هذا الحكم للاصل لم يثبت للفرع وهو نوع من التلازم لانه عبارة عن قياس استثنائي مركب من شرطية متصلة

واستثناء نقيض تاليهما ونتيجته نقيض مقدمهما وانما سمي هذا القياس الاصل على الفرع لان الحكم يثبت للفرع اولا معللا بتلك
العلة المتحققة في الاصل ثم يتوصل بذلك الى وجوب تحقق الحكم فيه اولا لانه يثبت علة الحكم المعينة في الفرع اولا
وكان ذلك الاصل
وبين ثبوتها بعد ذلك في الاصل مقيسا على فرعه ويقرب من هذا قياس العكس وهو عبارة عن اثبات نقيض
حكم الاصل للفرع لافتراقهما في علة الحكم كما يقال لو لم يكن الصوم شرطا لصحة الاعتكاف في نفس الامر لم يكن شرطا
بالنذر قياسا على الصلوة فانها لما لم يكن شرطا للاعتكاف في نفس الامر لم يكن شرطا بالنذر وهو في الحقيقة راجع الى
الاول لانه استدلال بالقياس الشرطي واثبات لاحدى مقدمتيه بالقياس وهو نوع من التلازم اذ هو عبارة عن شرطية
متصلة استثني نقيض تاليها لاستنتاج نقيض مقدمها كما يقول لم يكن الصوم شرطا للاعتكاف في نفس الامر لم يصر شرطا له بالنذر
لكنه شرط بالنذر اتفاقا فيكون شرطا بالنذر اتفاقا فيكون شرطا للشيء في نفس الامر ويبين صدق الشرطية بدليل لزوم
التالي للمقدم بالقياس على الصلوة بان يقول ما لا يكون شرطا للشيء في نفس الامر لا يصير شرطا له بالنذر كالصلوة فانها لما لم يكن
شرطا للاعتكاف في نفس الامر لم يكن شرطا له بالنذر وقد تقدم ذلك ووجه قربه من الاول ظاهر
لاشتراكهما في تركب كل منهما من متصلة موجبة استثني نقيض تاليها لانتاج نقيض مقدمها والعلة في
عدم كونه شرطا في نفس الامر كونه غير شرط له بالنذر وهذه العلة موجودة في الصلوة محققا والصوم في نقيضها الاول الامارتان
ان تعادلتا في حكم واحد وتنافي الفعلان جاز كتوجه المصلي الى جهتين وغلب على ظنه انهما جهتا القبلة فالحكم وهو
الوجوب واحد وتخير المجتهد وان اتحد الفعل وتنافي الحكم كالامارة الدالة على قبح الفعل والامارة الدالة على وجوب
ارجوانه فمنع منه قوم شرعا وان جاز عقلا اما الجواز فلامكان اخبار عدلين بحكمين متنافيين اما عدم الوقوع
فلان العمل بهما يقتضي وجوب الفعل وتحريمه على مكلف واحد وتركهما يفضي الى العبث بوضعهما اذ وضع امارة
لا يمكن العمل بها عبث والعمل باحديهما دون الاخرى ترجيح من غير مرجح وجوزه قوم وهو الاقرب فالحكم ههنا التخيير
ايضا ولا يلزم من التخيير بين امارة الوجوب والاباحة الاباحة لان المجتهد ان اخذ بامارة الاباحة ثبت في حقه وان ا
خذ بامارة الوجوب ثبت في حقه كالمسافر اذا حصل في مكان تخير فيه بين الاتمام والقصر وان صلى بنية القصر
سقط عنه وجوب الركعتين وان صلى تماما كان واجبا وكمن عليه درهمان اذا قال له المالك ان دفعت الى الدرهمين
قبل الاخذ وان دفعت الى احدهما اسقطت الاخر عنك فاذا عرفت هذا فان عرض التساوي للمجتهد تخير
وكذا المفتي يخير المستفتي وان كان الحاكم عين ما شاء وله الحكم باحديهما في وقت وبالاخرى في اخر لشخصين او
قد عرفت في صدر الكتاب ان احد اجزاء اصول الفقه كيفية الاستدلال بطرق الاحكام الشرعية عليها وذلك عبارة

عن باب التعادل والترجيح ولما بحث المص عن طرق الاحكام شرع فى البحث عن الكيفية المذكورة وانما اخر
البحث فيهما عن البحث فى الاستصحاب الذى هو احد طريق الاحكام على ما اختاره المص واكثر المحققين كما فعله فى النهاية
كان اولى التاخر كيفية الاستدلال بالشئ على ذلك الشئ بالذات واعلم ان تعادل الشيئين عبارة عن تساويهما و تعادل
الادلة عبارة عن تساوى اعتقادات مدلولاتها المستفادة منها والادلة القطعية عقلية كانت او نقلية لا يجوز تعادل
دليلين منها متقابلين بالنفى والاثبات اما العقلية فلوجوب حصول المدلول عند حصول دليله فلو تحقق دليلان على
نقيضين لزم اجتماعهما وهو مح واما النقلية فلانه يلزم اما اجتماع النقيضين او الكذب على الشارع وهما محالان
واما الامارات المفيدة للظن فقد يكون عقلية وقد يكون شرعية اما الاول فلا شك فى جواز تعادل الامارتين
المتقابلتين منه بالنفى والاثبات لحصول الغيم والبرق المتواتر فى زمن الصيف فانه عند الالتفات اليه والذهول عن
زمانه يحصل ظن وقوع المطر وعند الالتفات الى الزمان المخصوص وعدم جريان العادة بوقوع المطر فيه يحصل
فيه ظن انتفائه واما الثانى فقد اختلفوا فى جواز تعادل الامارتين المتقابلتين فيه فمنعه احمد بن حنبل والكرخى وجوزه
الباقون وهو الحق فانه لا يمتنع ان يخبرنا رجلان متساويان فى العدالة والثقة واحتمال الصدق بحكمين متنافيين
والعلم بذلك ضرورى واختلف المجوزون فى حكم التعادل عند وقوعه فقال الجبائيان والقاضى ابو بكر بحكم التخيير
وقال اخرون يتساقط الامارتان ويرجع الى حكم العقل اذا عرفت هذا فاعلم ان تعادل الامارتين قد يكون فى حكم واحد
مع تنافى الفعلين وقد يكون فى فعل واحد مع تنافى الحكمين اما الاول فكما اذا دلت احدى الامارتين على ان جهة معينة
هى جهة القبلة ودلت الاخرى على ان جهة القبلة فى الصلوة واحد والفعلان اعنى التوجه الى الجهة الاولى والتوجه
الى الجهة الثانية فى الوقت الواحد المشخص الواحد متنافيان واما الثانى فكما اذا دلت احدى الامارتين على قبح فعل
ودلت الاخرى على وجوبه او اباحته مع اتحاد الوقت والمكلف وكلاهما جائزان واستدل على الاول بقوله ع فى زكوة الابل
فى كل اربعين بنت لبون وفى كل خمسين حقة فيمن ملك مأتين لانه ايما فعل اتى الواجب والاولوية للمصلى فى الكعبة
تخير فى استقبال اى الجدران شاء وفيه نظر فانه لا ينافى بين الفعلين هنا الذاتيهما فان كان هناك دليل من خارج
يدل على عدم الجمع بينهما كان دالا على الوجوب على البدل وحينئذ يكون الواجب احد الفعلين بعينه كما فى خصال الكفارة
او الامر الكلى على ما تقدم تحقيقه فلا يتحقق تعدد الفعل الذى هو متعلق الحكم وكون كل واحد منهما واجبا انما هو
بالعرض لاشتماله على الامر الكلى وكذا الصلوة فى الكعبة فان استقبال جهة الكعبة فى الصلوة هو الواجب وهو امر كلى
صادق على استقبال اى جدار اذا اتفق فمتعلق الوجوب انما هو واحد بالذات وتعدده بالعرض فلا يكون الحكم

عوض ان الجهة وعرض ذلك الى الكعبة للمصلى فيه صفتين الوقت عليه فيكان الحكم بوجوب استقبال القبلة

فلا يكون المثال به مطابقاً والمثال الصحيح ما قدمناه والحكم فيه التخيير بينهما واما الثاني فلانه وان كان جائز
الوقوع عقلاً كما تقدم لكن بعضهم منع منه شرعاً قال لانه لو تعادلت الامارتان على الحظر والاباحة فاما ان يعمل بهما
معاً وهو محال لتنافيهما او لا يعمل بشيء منهما وهو ممتنع ايضاً لانه اذا كان كذلك كان وضعهما عبثاً بحيث لا يمكن العمل بهما البتة
وكان وضعهما وهو غير مختار على الشارع او يعمل باحدهما على التعيين دون الاخرى فيلزم الترجيح من غير مرجح و
هو باطل لانه قول في الدين بمجرد التشهي والكل على التعيين يقتضي العمل باحدهما على التعيين لانا اذا خيرناه
بين الفعل والترك فقد ابحنا له الفعل فيكون ذلك ترجيحاً لامارة الاباحة بعينها على امارة الحظر وهو القسم الذي
قدم بطلانه وجوزه للمصنف وجعل الحكم فيه التخيير واجاب عن هذه الحجة بالمنع من استلزام التخيير ترجيح امارة الاباحة على
امارة الوجوب فان المجتهد بين ان يأخذ بامارة الوجوب وان يأخذ بامارة الاباحة ثبت في حقه كالمسافر اذا حضر في مواضع التخيير بين التمام والقصر فانه
ان صلى بنية القصر سقط عنه الركعتان وان صلى بنية التمام وجبتا عليه ولا يوصف الركعتان بالاباحة وكمن
له على اخر درهمان فقال له ان دفعت الي درهمين اخذتهما وان دفعت الي احدهما اسقطت عنك الاخر فانه
مخير ولا يلزم كون الدرهم مباحاً والتحقيق في هذا ان يقال ان الاباحة ان كانت عبارة عن التخيير بين الفعل والترك
مطلقاً سواء كان ذلك ابتداء او مرتباً على امر اخر كقصد او فعل لزم التخيير بين الاخذ بامارتي الوجوب والاباحة
وكذا التخيير بين امارتي الاباحة والحظر وان كانت عبارة عن التخيير بين الفعل والترك ابتداء لم يستلزم التخيير
بين الامارتين المذكورتين الاباحة لكن هذا هو الحق فان المكلف مخير بين ما يوجب الترخص كالسفر في شهر رمضان
وعدمه ولا يقال ان صوم شهر رمضان مباح اذا تقرر هذا فالتعادل ان وقع للمجتهد في فعل نفسه يلزمه في حق نفسه
وان وقع للمفتي فحكمه ان يخير المستفتي في العمل بايهما اراد كما يلزمه في حق نفسه وان وقع للحاكم عين احدهما لانه
منصوب للحاكم ان يقضي باحدهما في وقت تشخص وبالاخر لغيره في وقت اخر قال المصنف ثم فليس في العقل ما يدل
على خلاف ذلك ولا يستبعد وقوعه كما لو تغير اجتهاده اللهم الا ان يدل دليل شرعي خارج على عدم جوازه كما روي ان النبي
قال لابي بكر لا تقض في شيء واحد بحكمين مختلفين وقد قضى عمر في مسئلة الحمارية بحكمين متنافيين ثم قال ذلك
على ما قضينا وهذا على ما نقضي لكن يجوز ان يكون ذلك في غير صورة التخيير لجواز تغير اجتهاده وظهور قوة الامارة
الموجبة للحكم الثاني على الموجبة للحكم الاول **قال** واذا تعارض الدليلان فاما ان يكونا ظنيين
فالحق الترجيح بينهما فيعمل بالراجح والا لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو باطل والا يمكن العمل بكل
منهما من وجه دون وجه تعين واما ان يكونا يقينيين فالتعارض بينهما محال الا ان يكون احدهما ناسخاً

للتاويل الاخر بحيث يمكن الجمع بينهما كالعام المقطوع نقله والخاص المظنون نقله وان كان احدهما قطعيا
والاخر ظنيا تعين العمل بالقطعي والترجيح اقتران الامارة بما يتقوى به على معارضها وهو اما ان يكون في دليلين
نقليين او عقليين او منقول ومعقول **اقول** تعارض الدليلين عبارة عن تنافي مدلوليهما وهو على ثلثة اقسام لانهما اما
ان يكونا ظنيين او يقينيين او احدهما ظنيا والاخر يقينيا فالاول هو ما اذا كانا ظنيين يتعين الترجيح بينهما وهو عبارة
عن تقوية احد الطرفين على الاخرى ليعلم الاقوى فيعمل به ويترك الاضعف لمرجوحيته وخالف في ذلك قوم وزعموا
ان الحكم حينئذ اما التخيير او الوقف لعدم الالتفات الى زيادة الظن لنا لو لم يجب العمل بالراجح من الدليلين المتنافيين
لزم العمل بالمرجوح منهما والتالي باطل بالضرورة فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة احتج الخصم بان زيادة الظن لو كانت
معتبرة في الامارات لكانت معتبرة في الشهادات والتالي باطل فانه لا ترجح الاربعة على الاثنين فكذا المقدم بيان الملازمة انا لو رجحنا بعض
الامارات على غيره لكان مستندا رجحان الاظهر على الظاهر وهذا المعنى بعينه قائم في الشهادات واما بطلان التالي فبالاتفاق
والجواب المنع من بطلان التالي ومن الاتفاق عليه فانا نقول بالترجيح في الشهادات ووجوب العمل بالراجح منهما
بكثرة العدد كالعدول الاربعة على الاثنين وبوفور التقوى وظهور الصلاح ووضوح العدالة الموجبة لرجحان الصدق وسلمنا
لكن نمنع الملازمة وعلية الوصف المذكور بان نقول ان العلة هي الرجحان لما لوحظ من الصحابة اعتباره في العمل به وهو ثابت
في الادلة المتعارضة من دون الشهادات هذا اذا لم يمكن العمل بهما من وجه دون اخر ولو امكن ذلك تعين وكان اولى
من الغاء احدهما بالكلية لان دلالة اللفظ على جزء مفهومه دلالة تابعة لدلالته على كل مفهومه ودلالته على كل مفهومه
اصلية فاذا عملنا بكل واحد منهما من وجه دون اخر فقد تركنا العمل بالدلالة التابعة واذا عملنا باحدهما وتركنا
العمل بالاخر بالكلية تركنا العمل بالدلالة الاصلية ولا شك في ان الاول اولى واعترض المص في النهاية بان العمل
في كل واحد منهما من وجه عمل بالدلالة التابعة من الدليلين معا والعمل باحدهما دون الاخر عمل بالدلالة
الاصلية والتابعة في احد الدليلين وابطال لهما في الاخر ولا شك في اولوية العمل باصل وتابع على العمل
بالتابعين وابطال الاصليين وفيه نظر فان العمل بتابع واصل انما يكون راجحا على العمل بالتابعين اذا كانا من دليلين
اما اذا كانا من دليل واحد وكان التابعان من دليلين فلا وهو ظاهر فان فيه تعطيلا للفظ الاخر والقائل بالكلية
ومن المعلوم ان التاويل اولى من التعطيل والثاني وهو كونهما يقينيين فلا يتصور الترجيح فيهما لانه فرع على تعارضهما
والتعارض في اليقينيات محال اذ الدليل اليقيني لا يتحقق الا مع كون المقدمات ضرورية او لازمة عن الضرورية اما ابتداء او بواسطة شانها
ذلك اما متحدة او متعددة وذلك لا يحصل الا عند اجتماع العلوم الضرورية للقدماء اى بكونها صادقة في نفس الامر اما ابتداء او بواسطة فالعلم الضروري

بلزوم اللازم عنهما والعلم الضروري بان ما لزم عن الضروري لزوما ضروريا فهو ضروري وحصول ذلك في الدليلين
المتنافيين ملزوم للقدح في البديهيات وقول المص فالتعارض بينهما محال الا ان يكون احدهما قابلا للتاويل
بالاخر بحيث يمكن الجمع بينهما كالعام المقطوع نقله فيه نظر لان قابل التاويل لا يكون يقينيا وكذا الخاص المظنون
نقله فليس من اليقينيات فهو من القسم الاول اعني تعارض الظنيين وانما استثناه من اليقيني من حيث ان كلا من
الدليلين جزء يقيني فالعام في نقله والخاص في دلالته الثالث ان يكون احدهما يقينيا والاخر ظنيا فيتعين العمل
باليقيني ضرورة استلزامه العلم بكذب الظن المقابل لليقين اللازم للدليل فلا يعتد به وقد اتضح ان الترجيح
انما يكون متحققا في الامارات المفيدة للظن فلهذا عرفه المص هنا بان اقتران الامارة بما تقوى به على معارضتها و
هو اعني الترجيح امر نسبي لا يتحقق الا بين دليلين وذانك الدليلان قد يكونان عقليين وقد يكونان نقليين
وقد يكونان احدهما عقليا والاخر نقليا والمراد بالدليل هنا ما يلزم من العلم به العلم او الظن بشيء اخر بحيث يندرج
فيه الامارات **قال** البحث الثالث اذا تعارض نقليان رجحا بالسند او بوقت الورود او المتن او بالمدلول
او بامر خارج فالاكثر رواة ارجح والاعلى اسنادا ويرجح رواية الفقيه والافقه والزاهد والازهد
والعالم والاعلم بالعربية وكونه صاحب الواقعة والاكثر مجالسة العلماء او المحدثين او من طريقه اقوى والذي
ظهرت عدالته بالاختبار وتزكية الاكثر او العالم او مع ذكر سبب العدالة او مع العمل بروايته
والاكثر ضبطا وحفظا للالفاظ والجازم على الظان ودائم سلامة العقل على المختلط في وقت ما والحافظ على الراجع الى كتاب
والاشهر وغير المدلس ومعروف النسب وغير ملتبس الاسم بالضعيف والمتفق على كونه مرفوعا على المختلف فيه وذكر السبب
وناقل اللفظ على ناقل المعنى والمعتضد بغيره ومن هو افقه الاصل على من كذبه والمسند على المرسل خلافا لابن
ابان حيث قدم المرسل ولعبد الجبار حيث حكم بالتساوي والمتاخر على المتقدم كالمدني على المكي وكالذي ورد
بعد قوة الرسول وكمتاخر الاسلام مع علم سماعه بعد اسلامه ويرجح العام المبتدا على ذي السبب المختلف في قصر الشارع
على سببه والفصيح على غيره والافصح على الفصيح والخاص على العام والحقيقة على المجاز والدال بالوضع الشرعي او العرفي على الدال باللغوي و
الذي لم يدخله التخصيص على ضده والمنطوق على المفهوم والناقل على المقرر والمحرم على المبيح والنافي للحد على المثبت
ومثبت الطلاق والعتاق على نافيهما والعلة اقوى والمؤول على غيره والموافق لعمل العلماء او الاكثر او الاعلم
واذا تعارض قياسان فما اصله قطعي اولى وكذا ما دليل العلة فيه نص قاطع والتعارض فيه قريب من التعارض
في الاخبار لا نشترط فيه التنصيص على العلة **اقول** قد عرفت ان التعارض انما يتحقق في الادلة الظنية اما

اما من كل وجه كخبر الواحد العام فانه مظنون فى متنه وفى دلالته او من وجه دون وجه كعمومات الكتاب العزيز
والسنة المتواترة وكاخبار الآحاد الخاصة فان الاولى قطعى المتن ظنى الدلالة والثانى بالعكس وقد عرفت ايضا ان الدليلين
المتعارضين قد يكونان عقليين وقد يكونان نقليين وقد يكون احدهما عقليا والآخر نقليا فاما ما يتعلق
بعموم الكتاب العزيز والسنة المتواترة ومعارضة غيرهما لهما فكما تقدم فى باب التخصيص واما ما عدا ذلك ففى اقسام
الاول فى وجوه الترجيح النقليين وهى خمسة احدها ما يتعلق بكيفية اسناد الخبر وثانيها ما يتعلق بحال رواته
وثالثها ما يتعلق بمتنه اى نفس الخبر ورابعها ما يتعلق بمدلوله اى الحكم الذى يدل عليه ذلك الخبر وخامسها ما يتعلق بامر خارج عن هذه
الامور الاول فى الترجيح الحاصل بالاسناد وتارة يتعلق بكثرة الرواة وتارة يتعلق باحوالهم اما الاول فلكون الكثرة سببا للرجحان سيما اذا كان
المخبر والمخبر عنه واحدا فان الخبر الواحد اذا كان روايته عن الرسول ص بغير واسطة عشرة مثلا كان ارجح مما
اذا كان رواية خمسة لان الظن الحاصل منهم اقوى ولان تطرق الكذب الى الاكثر اقل من تطرقه الى الاقل لان كل
واحد من الرواة غير المعصومين يحتمل كونه صادقا ويحتمل كونه كاذبا فاذا انضم اليه آخر كان الاحتمالات اربعة
ومع الثالث يكون ثمانية ومع الرابع ستة عشر فيكون ذلك الخبر حجة فى كل واحد من الاقسام ما عدا قسما واحدا
وهو ما اذا كانوا باجمعهم كاذبين اذ صدق واحد منهم كاف فى كون ذلك الخبر و منها ما
ما يكون سببا للمرجوحية وهو ما اذا كانت الكثرة فى الوسائط المترتبة فانه كلما كانت الوسائط اقل كان
تطرق احتمال الكذب اليه اقل مما اذا كانت الوسائط اكثر وهو المراد بالاعلى اسنادا فان الخبر انما يكون حجة مع
صدق الراوى والواسطة بينه وبين الرسول ص وكل واحد منهما يحتمل كونه صادقا ويحتمل كونه كاذبا فاحتمالهما
اربعة يكون الخبر فيها حجة فى حال واحد وهو ما اذا كانا صادقين وباقى الاحوال لا يكون حجة فلو تعددت الوسائط
فان كانت اثنين كان الخبر حجة فى حال واحد من ثمانية وان كانت ثلثة كان واحدا من ستة عشر وهكذا
وكونه غير حجة فى باقى الاحوال كلها وذلك لضعف الظن عند تعدد الوسائط المترتبة وتكثرها حتى انه ربما ادى
الى زوال الظن بالكلية واعلم ان علو الاسناد وان كان مرجحا من هذا الوجه فهو مرجوح من حيث انه نادر و
الاولى ان يقال ان بلغ فى قلة الوسايط الى حد الشذوذ والندور كان مرجوحا لانه خارج عن القانون المعتاد
والطريق المألوف الغالب والا رجح لقوة الظن من غيره واعترض شيخنا فى النهاية على دليل رجحان الاعلى اسنادا على غيره
بان الاقل انما يكون ارجح اذا اتحدت رواة كل من الخبرين بالشخص وتساووا فى الصفات اما اذا تعددت وكانت صفات

الاكثر اكثر فلا وفيه نظر فلان المراد بالترجيح بالقلة او بالكثرة انما هو مع قطع النظر عن صفات
الرواة او مع تساويهم فيها وكذا في كل الصور منهما ارجح من الاخر من جهة ولو كانت في الاقل اكثر يرجح من جهتين
وينعكس الحكم فيهما ولو كانت الكثرة في رواة الخبر بلا واسطة وليس في ذلك انما الكلام عند التساوي او مع قطع النظر
عن تلك الصفات كما قلناه الثاني الترجيح الحاصلة باحوال الرواة وهي امور الاول ان رواية الفقيه راجحة على رواية غيره لان
الفقيه مميز بين ما يجوز وما لا يجوز فاذا سمع كلاما لا يجوز اجراؤه على ظاهره تفحص عنه وبحث عن تأويله ويسال عن متعلقه
وسببه حتى يطلع على الامر الذي يزول معه الاشكال والالتباس ولا كذلك العامي فانه لا يفرق بين الجائز وغيره
فلا يتحقق منه البحث والتفحص والسؤال المذكور لعدم علمه بذلك فينقل ما يسمعه خاصة وربما كان ذلك سببا
للاختلال والوقوع في مهاوي الاشكال وقال قوم هذا الترجيح انما يعتبر اذا نقل الخبر بالمعنى اما عند
نقل الحديث بلفظه فلا وهو باطل لما ذكرنا الثاني رواية الافقه راجحة على رواية الفقيه لان الوثوق بالاحتراز
عما ذكر من الخلل في جانب الافقه اعظم واتم من الفقيه الثالث رواية الزاهد وهو المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها
ارجح من رواية غيره لشدة تقواه واعراضه عما يشغل النفس فيمنع عن حفظ الحديث من الدخول في امور الدنيا الدنية و
المهاوية على تحصيلها وترجح رواية الازهد وهو الاكثر زهدا على الزاهد لان اجتنابه الشواغل واعراضه عن العوائق
اكثر فيكون الظن الحاصل بخبره اقوى الرابع رواية العالم بالعربية راجحة على رواية الجاهل بها لان العارف باللغة العربية متمكن عن
عن مواقع الزلل وقدرته على معرفة المقصود من اللفظ بحسب ما يقترن من القرائن اللفظية والحالية والحركات الاعرابية
وقيل بالعكس لان العارف بالعربية يفهم المعنى فيعتمد على معرفته ولا يبالغ في حفظ اللفظ بخلاف غيره وذو الاعلمية
ارجح من رواية العالم لما ذكرنا في الفقيه والافقه والخامس كون احد الراويين صاحب الواقعة والاخر ليس
كذلك موجب رجحان رواية الاول على الثاني لان اهتمام صاحب الواقعة بها اعظم من غيره ولهذا رجحوا رواية عائشة من التقاء
الختانين على رواية من روى انما الماء من الماء ورجح الشافعي رواية ابي رافع من كون النبي صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو حلال
على رواية ابن عباس انه تزوجها وهو حرام لان ابا رافع كان السفير بينهما وهو الذي قبل نكاحها عن الرسول السادس
رواية الاكثر مجالسة للعلماء ارجح من رواية من ليس كذلك لان مجالستهم يفيد استعداد الفطن والفهم فيكون الظن
الحاصل بخبره اقوى من الظن الحاصل بخبر غيره وكذا رواية من يجالس اهل الحديث راجحة على رواية من ليس كذلك
السابع رواية من طريقه اقوى في الادراك والعلم معتمد على رواية غيره كما روي لاحدهما انه رأى الهلال وقت
الظهر بالبصرة وروى الاخر انه رأى في وقت فجر ذلك اليوم ببغداد ونظرق الاشتباه الى الثاني اكثر من الاول

من اقسام الترجيح الاربعة فانه لا يخفى من الترجيح مع قطع النظر عما غايره ودون ذلك ... والصلوة النفس بالصلوة ... الحركات التي ... بكون المعنى مفهوما

وكانت روايته راجحة اما التراجيح الحاصلة بالورع فهي امور الاول رواية من ظهرت عدالته بالاختبار ارجح
من رواية مستور الحال عند من يقبل روايته وارجح من رواية من يثبت عدالته بالتزكية ب رواية من ثبت عدالته
بتزكية جمع كثير ارجح من رواية من ثبت عدالته بتزكية بعضهم او بتزكية عدد اقل مع تساوي الاوصاف لان الظن الحاصل
بعدالته الاول اقوى من ظن عدالته الثاني ج رواية من ثبت عدالته بتزكية الرجل العالم الاورع ارجح من
ثبت عدالته بتزكية العالم الورع لقوة ظن عدالة الاول د رواية من ثبت عدالته بتزكية العدل الذاكر للسبب
ارجح من رواية من يثبت عدالته بتزكية العدل من دون ذكر السبب ه رواية من ثبت عدالته بتزكية
الراوي بعمله بخبره ارجح من رواية من ثبت عدالته بتزكية من زكاه بان يروي خبره ان قلنا ان كل ذلك تعديل و كذا
رواية من زكاه وعمل بروايته ارجح من رواية من زكاه ولم يعمل بروايته واما التراجيح الحاصلة بسبب الزكاء
فهي على وجوه ا رواية الاكثر ضبطا راجحة على رواية من ليس كذلك لقوة الظن الحاصل بخبره وكذا رواية الاشد
حفظا لالفاظ الرسول راجحة على رواية غيره ب رواية الجازم بالحديث ارجح من رواية الظان لرجحان
الظن الحاصل بخبر الاول على الظن الحاصل بخبر الثاني ج رواية دائم العقل راجحة على رواية من يعرض
له اختلاط العقل في بعض الاوقات اذ لم يعرف انه روى هذا الحديث حال سلامة عقله او حال اختلاله
د رواية من يحفظ الحديث راجحة على رواية من لم يحفظ ويعتمد على كتاب لانه ابعد من الشبهة و
يحتمل رجحان رواية الثاني على الاول لما يعرض من الاشتباه والنسيان على الحافظة بخلاف من يعتمد
على كتاب محفوظ مصحح واما التراجيح الحاصلة بسبب شهرة الراوي فامور ا رواية الكبير من الصحابة
او من غيرهم راجحة على رواية غيره لان دينه كما يمنعه من الاقدام على الكذب فكذا علو منزلته وارتفاع
منصبه يمنعانه ايضا عن ذلك واذا تظافرت موانع الكذب كان صدقه ارجح في الظن وقد روي ان
امير المومنين ع كان يحلف الرواة ولا يحلف ابا بكر لان الكبير من الصحابة يكون اقرب الى الرسول
من غيره فيكون اعرف بالحديث من ذلك الغير لبعده ب رواية غير المدلس ارجح من رواية
المدلس والتدليس لغة اخفاء العيب ج رواية معروف النسب راجحة على رواية مجهوله
لان احتراز المعروف عن الكذب اتم وللقدرة على معرفة عدالته بالبحث عن احواله والفحص عن حاله
بخلاف الاول د رواية غير الملتبس اسمه باحد الضعفاء راجحة على رواية الملتبس اسمه باسم
احدهم مع صعوبة تمييزه عنهم لحصول الظن الغالب بصدق الاول دون الثاني واما

التراجيح العائدة الى كيفية الرواية فامور **ا** ان يقع الخلاف فى احد الخبرين هل هو موقوف على الراوى او مرفوع الى الرسول ص والاخر متفق على رفعه الى الرسول والثانى ارجح لحصول الشك فى صدور الاول عن الرسول وحصول الظن بصدور الثانى عنه **ب** رواية يذكر سبب حدوث ذلك الحكم يرجح من تجرد عن ذلك لشدة اهتمام الاول لمعرفة ذلك الحكم دون الثانى **ج** الخبر المنقول بلفظه ارجح من الخبر المنقول بمعناه خاصة وما يحتمل انه نقل بمعناه للاتفاق على قبول الاول وحصول الاختلاف فى قبول الثانى ولتطرق الغلط الى الثانى دون الاول فيكون الظن الحاصل فى الثانى اضعف **د** الخبر المعتضد بحديث سابق ارجح مما ليس كذلك **ه** الخبر الذى يوافق الاصل اعنى المروى عنه بمعنى انه لم يكن به راجح على الخبر الذى يكذبه الاصل وقد تقدم البحث فى ذلك **و** الخبر المسند ارجح من الخبر المرسل ان قلنا بقبوله لحصول الاتفاق على قبول الاول دون الثانى وخالف فى ذلك عيسى بن ابان حيث زعم ان المرسل ارجح والقاضى عبد الجبار حيث حكم بالتساوى لنا ان الراوى اذا ارسل فعدالة الواسطة معلومة له دون المروى له ولا يتمكن احد ممن روى له ان يبحث عنه ويتفحص عن امره ليعرف حاله فى العدالة وغيرها واما الواسطة فى المسند فمعلومة للراوى وغيره ويمكن معرفة حاله عدالة وجرحا لكل احد فكان الوثوق بخبره اعظم وارجح ضرورة رجحان خبر من يتمكن من معرفة عدالة كل احد على خبر من لا يتمكن من معرفة عدالته الا واحد خصوصا مع خفاء العدالة وكونها من الامور الباطنة التى لا يطلع عليها البشر الا مع التفحص والاختبار والبحث احتج المخالف بان المخبر الثقة لا يجوز له اسناد الحديث الى الرسول الا مع القطع فذلك او كونه عالما بالمقارب للعلم بان الرسول قال ذلك الحديث بخلاف ما لو اسند واذكر الواسطة فانه ح لا يحكم على ذلك الخبر بالصحة ولم يزد على الحكاية ان فلانا قال ان الرسول ص قال ذلك فكان الاول اولى والجواب ان قول الراوى قال رسول الله صلى الله عليه وآله كذا يقتضى ظاهره الجزم بصحته وهو جهل غير جائز وح ممتنع اجراؤه على ظاهره بل يجب حمله على ارادة الظن ان الرسول قال كذا او سمعت او رايت وعلى هذا يكون الحديث الذى ذكر فيه الراوى وهو المسند اولى للتمكن من معرفة عدالة كل احد بخلاف ما اهمل فيه ذكر الواسطة لعدم التمكن من معرفة حاله واعلم ان القائل برجحان المرسل على المسند انما يرتبه اذا قال الراوى قال رسول الله ص فاما لو قال عن الرسول كذا فانه لا يرجح على المسند لانه

معنى قوله روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولو كان احد الراويين لا يرسل الا عن عدل كمحمد
بن ابي عمير من الامامية يرجح على خبر من يرسل عن العدل وغيره ورجح بعضهم بالذكورية والحرية قياسا على الشهادة
قال شيخنا في النهاية لا باس به الثاني في التراجيح المتعلقة بحال ورود الخبر وهي من وجوه الاول اذا كان احد الخبرين
متقدما على الآخر قدم المتاخر لكونه ناسخا للحكم المتقدم مع مراعاة شرايط النسخ المتقدمة وكذا الحكم في
آيات المترتبة ويتفرع على ذلك امور الاول ترجيح المدنيات من الاحاديث والآيات على المكيات لان غالب حال المكيات انها وردت
قبل هجرة الرسول م والمدنيات بعدها فغلب على الظن تاخر المدنيات وتاخر المكي على المدني نادر قليل فيلحق بالغالب
الكثير الثاني ترجيح ما ورد بعد قوة شوكة النبي وعلو شانه على غيره لان قوة شوكته وعلو شانه كان في آخر زمانه فيغلب
على الظن تاخره وقال آخرون ان دل الاول على القوة وعلو الشان والثاني على الضعف كان الاول متقدما واما
اذا لم يدل الثاني على قوة ولا على ضعف فلا يجب تقديم الاول عليه لاحتمال تاخره منه وهو ضعيف لان العلم بكون
الاول صدر عنه في آخر زمانه وفقد ذلك في الثاني واحتمال صدوره في اول زمانه وفقد ذلك في الاول و
احتمال كون الثاني متقدما على الاول انما تحقق على تقدير صدوره في آخر زمانه وهو محتمل التقدم فيتساقطان
ويبقى الرجحان السابق بغير معارض ج ان يكون راوي احد الخبرين متاخر الاسلام ويعلم ان سماعه للخبر بعد
اسلامه وراوي الاول متقدم الاسلام فيقدم الاول لحصول الظن بتاخره عن الثاني وقال بعضهم ان كان المتقدم
الاسلام باقيا في كل زمان المتاخر عن الرسول لم يمنع من تاخر روايته عن رواية المتاخر اما اذا علم موت المتقدم قبل
اسلام المتاخر او علمنا ان اكثر الروايات المتقدم متقدمة على روايات المتاخر حكم بالرجحان لان النادر ملحق بالغالب
وفيه نظر فان احتمال تاخر روايات المتقدم على رواية المتاخر لا يمنع من رجحان رواية المتاخر باعتبار ان الرواية قد علم تحققها
في زمان المتاخر ولا يحتمل تقدمها على زمان اسلامه ورواية المتقدم يحتمل صدورها قبل اسلام المتاخر فكيف يكون رواية
المتاخر متاخرة عنها او ان يكون بعد الاسلام فيحتمل تاخرها عن رواية المتاخر وتقدمها عليها فاذن احتمال تاخر رواية
المتقدم في حال واحد منهما فيكون الاول اغلب على الظن من تاخر الثاني اذا كان احد الخبرين عاما مبتدأ اي لم يرد على سبب
والآخر عاما واردا على سبب كان الاول ارجح من الثاني لان جماعة من الاصوليين زعموا ان العام الوارد على سبب يجب
ان يكون مقصورا عليه وهذا وان كان ضعيفا ولم نقل به الا انه يفيد رجحانا واعلم ان رجحان العام المبتدأ على العام الوارد
على سبب انما يتحقق للسبب فاما في محله فينبغي ان يرجح ذو السبب عليه لانه اذا كان مقصورا عليه كان خاصا والخاص مقدم
على العام الثالث التراجيح العائدة الى المتن اعني لفظ الخبر وهي سبعة الاول ترجيح الفصيح على الركيك لان الفصيح اشبه بكلامه

بكلام الرسول اذ كان افصح العرب وقد قال انا افصح من نطق بالضاد والركيك بعيد عن كلامه حتى ان بعضهم
رده متمسكا بانه لا يتكلم به والذي قبله حمله على ان رواية نقل الحديث بكلام نفسه وعلى كل تقدير فالفصيح
ارجح منه اجماعا الثاني ترجيح الافصح اي الاشد فصاحة على الفصيح لانه عم كان مختصا من الفصحاء برتبة لا يشاركه
فيها غيره فيغلب على الظن صدوره مختصا بالافصح وذلك غير متحقق في الفصيح لمشاركة غيره له فيه وقال الحنفية لا ترجيح بذلك
لانه كان يتكلم بالفصيح والافصح وكذا ما جاء في الكتاب العزيز وهذا ضعيف لان ذلك لا يمنع من رجحان الافصح على الفصيح لما قلناه
من مشاركة غيره له عم في الفصيح واختصاصه بالافصح البالغ الى غاية الفصوى الثالث الخاص راجح على العام وقد تقدم الرابع الدال
على المعنى بطريق الحقيقة ارجح من الدال عليه بطريق المجاز لان الحقيقة اظهر دلالة من المجاز ولافتقار المجاز في دلالته على
المعنى الى قرينة واستغناء الحقيقة عنها ومنعه آخرون لان المجاز الراجح اظهر في دلالته من الحقيقة المرجوحة ولان
المجاز الذي هو المستعار اظهر دلالة من الحقيقة فان قولنا فلان بحر اظهر دلالة من قولنا فلان سخي وفيه نظر لان رجحان
المجاز على الحقيقة باعتبار امر خارج كالاستعمال والهجر لا يوجب عدم رجحان الحقيقة عليه مع قطع النظر عن ذلك الاعتبار
او مع اعتبار عدمه الخامس الدال على المقصود بالوضع الشرعي او العرفي اولى من الدال عليه بالوضع اللغوي قال
فخر الدين وفيه تفصيل وهو ان اللفظ الذي صار شرعيا فحمله على المعنى الشرعي اولى من حمله على المعنى اللغوي و
اما الذي لم يثبت ذلك فيه مثلا ان يدل احد اللفظين بوضعه الشرعي على حكم واللفظ الثاني بوضعه اللغوي على حكم
وليس للشارع في هذا اللفظ اللغوي عرف فلا نسلم ترجيح الشرعي على هذا اللغوي لان هذا اللغوي اذا لم ينقله الشارع فهو
لغوي عرفي وشرعي معا واما الثاني فهو شرعي ليس بلغوي والنقل على خلاف الاصل فكان هذا اللغوي اولى واختار هذا التفصيل الصفي
في النهاية وفيه نظر فان القسم الاول ليس من الكلام فيه اذ الكلام في ترجيح احد الخبرين على الآخر حيث دلالة الخبرين اقوى على الآخر واما القسم
الثاني فلانه عدم رجحان الدال بالوضع الشرعي على الدال بالوضع اللغوي بل الحق ذلك لان تكلم الشارع بوضعه اغلب من تكلمه
بوضع اهل اللغة فكان ارجح وقوله يكون اللغوي اذا لم ينقله الشارع عرفيا وشرعيا ممنوع اذ لا يلزم من عدم نقل الشارع اياه عن
موضوعه لذلك المعنى والمراد بالشرعي ما وضعه الشارع للمعنى لا ما ابقاه على موضوعه او استعمله فيه وكذا
الكلام في العرفي السادس العام الذي لم يدخله تخصيص اولى مما دخله التخصيص لان الثاني يصير مجازا في الباقي بخلاف
الاول لبقائه في تمام مسماه السابع الدال على المعنى بمنطوقه اولى من الدال عليه بمفهومه ان قلنا ان المفهوم حجة لان دلالة
المنطوق اقوى من دلالة المفهوم وهذا في المفهوم المخالف واما في مفهوم الموافقة فالحق انه ليس كذلك الرابع في الترجيح العائد الى الحكم
المدلول عليه وهي ستة اذا كان احد الخبرين مقررا لحكم الاصل وكان الآخر ناقلا له كان الثاني ارجح من الاول

عند الاكثر وقال بعضهم المقرر اولى احتج الاولون ان الناقل يستفاد منه ما لا يعلم الا منه والمقرر حكمه معلوم بالعقل فكان الاول اولى
ولان العمل بالناقل يقتضي تقليل النسخ لانه يقتضي ازالة حكم العقل فقط اما لو جعلنا المقرر متاخرا لكثر
النسخ لازالة الناقل حكم العقل ثم ازال المقرر حكم الناقل واحتج الاخرون بان حمل الحديث على ما يستفاد من الشرع
اولى من حمله على ما لا يستقل العقل بمعرفته اذ فائدة التاسيس اولى من فائدة التاكيد وحمل كلام النبي على ما هو
اكثر فائدة اولى فلو جعلنا المقرر مقدما على الناقل لكنا قد جعلناه واردا حيث لا حاجة اليه لانا نعرف ذلك
الحكم بالعقل ولو جعلنا المقرر واردا بعد الناقل لكان واردا حيث لا يحتاج اليه فكان الحكم بتاخره اولى وفيه نظر
فان فيه اعترافا برجحان الناقل على المقرر وهو مدعى الاولين ورجحان المقرر على الناقل من الوجه الذي ذكره
انما يتحقق اذا جمعنا بين الحديثين ولم نرد احدهما وليس ذلك من لوازم التعارض اذ لا يتاتى فيما اذا علم اتحاد
تاريخ الحديثين **ب** اذا دل احد الخبرين على تحريم فعل ودل الاخر على اباحته قدم الاول على الثاني لقوله ما اجتمع
الحرام والحلال الا وغلب الحرام الحلال ولان العمل بالتحريم لا يتوقع معه ضرر لان الفعل ان كان محذورا فقد تخلص
بتركه من اللوم والعقاب وان كان مباحا لم يكن عليه في تركه حرج ولا كذلك العمل بالاباحة لان ما تقدم على
فعله ويكون حراما فيقع في اللوم والعقاب الثالث اذا كان احد الخبرين يتضمن ثبوت الحد والاخر يتضمن نفيه
قدم الثاني على الاول لان الحد ضرر فيكون مشروعيته على خلاف الاصل لكونه للضرر والنافي له يكون على وفق الاصل
والمثبت له على خلافه فكان الثاني ارجح ولان الخبر المتضمن لنفي الحد لا يوجب الجزم بذلك النفي فلا اقل من
ان يفيد شبهه وحصول الشبهة يوجب سقوط الحد لقوله ع ادرؤا الحدود بالشبهات وفيه نظر
يعلم مما تقدم من ترجيح الناقل على المقرر الرابع اذا كان احد الخبرين مثبتا للطلاق او العتاق والاخر نافيا لهما
قدم المثبت على النافي وهو قول الكرخي لان مشروعيته ملك النكاح واليمين على خلاف الاصل فيكون زوالهما على وفق
الاصل والخبر المتايد بموافقة الاصل راجح على الواقع بخلافه وقيل النافي لهما ارجح لانه على وفق الدليل المقتضي
لصحة النكاح واثبات ملك اليمين الراجح على النافي له الخامس اذا كان احد الخبرين دالا على الحكم وعلته والاخر دالا
على الحكم دون علته كان الاول ارجح لانه اقرب الى الايضاح والبيان ولافضائه الى المقصود بسبب سرعة انقيادا
وسهولة القبول واذا كان احد الخبرين دالا على الحكم مقرونا بتاكيده والاخر خاليا من التاكيد كان الاول ارجح
مثل قوله ع ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل الخامس الترجيح بالامور
الخارجية وهي ان يوافق احد الخبرين عمل علماء المدينة او الاكثر من العلماء او الاعلم والاخر ليس كذلك



فالاول ارجح لان عملهم بذلك الخبر واعراضهم عن الاخر لا بد وان يكون لامر يوجب رجحان الاول على الثاني لان
اهل المدينة اعرف بالتنزيل واخبر بمواقع الوحي والتاويل وكذا الاكثر لقوله عليكم بالسواد الاعظم وكذا الاعلم والافضل
لان كلا منهما مزية على العالم والفاضل تتمة في تعارض الاقيسة وقد عرفت ان القياس ليس بحجة عندنا الا اذا كان منصوصا على علته
كما تقدم وح يكون التعارض فيهما قريبا من التعارض في الاخبار لان القياس لا بد له من اصل منصوص على حكمه ولا بد فيه من علة لذلك
الحكم منصوص عليها فاذا تعارض قياسان واصل احدهما قطعي واصل الاخر ظني كان الاول ارجح كما ترجح الخبر القطعي على الظني
ولو كانا ظنيين واحدهما اغلب على الظن من الاخر مما تقدم في الاخبار من وجوه الترجيحات كان الاول ارجح وكذا
لو كان دليل علة حكم اصل احدهما نصا قاطعا والاخر غير قاطع كان الاول ارجح وكذا لو كانا نصين قاطعين لكن احدهما ارجح من
الاخر بما تقدم من ترجيح الاخبار كان الراجح اولى وكذا تطرد في التراجيح التي بحسب الحكم والامور الخارجة كلها **المقصد الثاني عشر**
في الاجتهاد وفيه فصول الاول المجتهد وفيه مباحث الاول الاجتهاد لغة استفراغ الوسع في فعل شاق واصطلاحا
استفراغ الوسع من الفقيه لتحصيل ظن بحكم شرعي والاقرب قبوله التجزية لان المقتضي لوجوب العمل مع الاجتهاد
في الاحكام موجود مع الاجتهاد في بعضها وتجويز تعلق المعلوم بالمجهول يدفعه الفرض **اقول** لما فرغ من القياس
وتعادل الادلة وتراجيحها شرع في الاجتهاد والكلام فيه اما في ماهيته او اركانه او اقسامه او احكامه اما الاول
فاعلم ان الاجتهاد في اللغة عبارة عن استفراغ الوسع اي الطاقة في تحقيق امر من الامور مستلزم للكلفة والمشقة يقال اجتهد في
حمل الثقيل اي استفرغ وسعه فيه ولا يقال اجتهد في حمل النواة واما في عرف الفقهاء فهو استفراغ الوسع من الفقيه لتحصيل الظن
بحكم شرعي فاستفراغ الوسع جنس للمعنى اللغوي والاصطلاحي وقولنا من الفقيه ليخرج استفراغ الوسع من غيره والفقيه من له
الفقه وقد سبق تعريفه في صدر الكتاب وقولنا لتحصيل الظن احتراز من استفراغ الوسع لتحصيل العلم كما في الاحكام
العقلية وقولنا بحكم شرعي احتراز عن تحصيل الظن بحكم عقلي او اصطلاحي وهذا التعريف ذكره ابن الحاجب وفيه نظر
فانه كان يجب تقييد الحكم الشرعي بالفرعي والا لكان استفراغ الفقيه وسعه في تحصيل الظن بحكم شرعي اصولي
ككون الاجماع وخبر الواحد والقياس حجة اجتهادا واستفراغ غير الفقيه وسعه في ذلك كالاصولي لا يكون اجتهادا
وقال الحزون الاجتهاد استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الاحكام الشرعية بحيث ينتفي اللوم عنه بسبب التقصير
فاستفراغ الوسع كالجنس للمعنى اللغوي والاصطلاحي وتقييده بما بعده مميز للمعنى الاصطلاحي عن اللغوي و
قولنا في طلب الظن يخرج استفراغ الوسع في طلب القطع بشيء من الاحكام وتقييد الاحكام بالشرعية ليخرج
الاجتهاد في امور العقلية وقولنا بحيث ينتفي اللوم بسبب التقصير ليخرج اجتهاد المقصر مع امكان المزيد عليه فانه

لا يبعد في الاصطلاح اجتهادا معتبرا وهذه سبيل مسائل الفروع ولذلك يسمى هذه المسائل اجتهادية والناظر
فيها مجتهدا وفيه نظر لما تقدم من وجوب تقييد الحكم الشرعي بالفرعي ولانه منقوض طردا باستفراغ المقلد وسعه
في تحصيل الظن بحكم شرعي بطريق التقليد واعلم ان الاجتهاد يتعلق بالمجتهد وهو الناظر المتصف به وبالمجتهد فيه وهو
المسائل الفرعية وهل يقبل الاجتهاد التجزية بمعنى ان يكون المكلف مجتهدا في بعض المسائل دون بعض قال
قوم نعم لان الاغلب في الحادثة من الفرائض مثلا ان يكون اصلها في الفرائض دون غيرها من المناسك والرهن والاجارة
فمن احاط بما ورد في الايات والاحاديث وما وقع عليه الاجتهاد من الفرائض امكنه الاجتهاد في تلك الحادثة وان عجز عن
الاجتهاد في غيرها غاية ما في الباب ان يقال لعله شذ منه شيء ولكنه خلاف الفرض او انه نادر والنادر لا يعتد به
ولانه لما احاط بادلة تلك المسئلة على وجه الاستقصاء صار مساويا للعالم بها وبغيرها من المسائل في العلم
بتلك المسئلة وكما جاز للثاني الافتاء بها فكذا يجوز للاول وربما احتجوا الى ذلك بان مالكا كان فقيها مجتهدا
اجماعا مع انه سئل عن اربعين مسئلة فقال في ست وثلثين منهن لا ادري فلو شرط في الاجتهاد والافتاء
الاحاطة بجميع المسائل لما كان مالك مجتهدا ولما جاز له ان يفتي ولجيب عنه بجواز تعارض الادلة عنده في تلك
المسائل او انه عجز في تلك الحال عن المبالغة في النظر واحتج الاخرون بانه يجوز تعلق الحكم المفروض واجتهاده فيه بما لم
يعلم من المسائل فلا يتحقق اجتهاده فيه واجيب بانه خلاف الفرض اذ المفروض حصول جميع الامارات المتعلقة بتلك
المسائل عنده الثاني الحق انه لم يكن متعبدا بالاجتهاد لقوله تع وما ينطق عن الهوى ولانه تم قادر الى العلم
فلا يجوز له العمل بالظن ولان مخالفه كافر ومخالف المجتهد ليس بكافر ولانه كان يتوقف في الاحكام على الوحي
ولو جاز اجتهاده لادى الى اجتهاد يفضي الى حاجته لجبرئيل فيندفع القطع بالوحي احتج الشافعي بان العمل بالاجتهاد اشق وبقوله تع
عفا الله عنك وبقوله ص لو استقبلت من امري ما استدبرت لما سقت الهدي والجواب ان المشقة انما تثبت اعتبارها مع التسوية
شرعا والعفو عن صحتها وان الاذن شرط في الاباحة فضمن اسناد العفو معه عدم ثبوت الهدي على ان نسبا بالاجتهاد **فرع** اختلف الاصوليون
في ان النبي صلعم هل كان متعبدا بالاجتهاد فيما لا نص فيه من الله تعالى ام لا فقال احمد بن حنبل والقاضي ابو يوسف
به وانكره الامامية والجبائيان وجوزه الشافعي في رسالته من غير قطع به وقال اصحابنا واصحاب القاضي عبد الجبار وابو الحسين
البصري منهم من جوز ذلك في امور الحروب دون الاحكام الشرعية لنا وجوه الاول قوله وما ينطق عن الهوى ان هو
الا وحي يوحى وقوله تع قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي فلا يكون الحكم الصادر عنه بالاجتهاد لانه ليس بوحي الثاني
انه كان قادرا على تحصيل العلم القطعي بالحكم بالوحي من الله تع فلا يجوز له التعويل على الاجتهاد المفيد للظن كمن يقدر على

كافر ومخالف الحكم الصادر عن الاجتهاد ليس بكافر ومخالف حكم النبي ليس صادرا عن الاجتهاد اما الاول فلقوله تعـ فلا
وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم واما الثانية فلان المخطئ في الاجتهاد له اجر واحد والمستوجب للاجر في
لا يكون كافرا لية الرابع لو كان متعبدا بالاجتهاد لم يكن متوقفا في شرع الاحكام على الوحي لان حكمه في العقل كان
معلوما وطرق الاجتهاد كذلك فعند وقوع الواقعة التي لم ينزل عليه فيها وحي لو كان مامورا بالاجتهاد فيها لما جاز
له التوقف لكن التوقف فيها كما في المسألة الظهار واللعان فلا يكون متعبدا بالاجتهاد الخامس لو جاز للنبي
الاجتهاد لجاز لجبرئيل والثاني باطل والا لزم الشك في الشرع الذي جاء به محمد صم هل هو من عند الله تعـ او من اجتهاد
جبرئيل فالمقدم مثله للحجج الشافعي وموافقوه على جواز اجتهاده بوجوه الاول ان العمل بالاجتهاد اشق من العمل بالنص
فيكون اكثر ثوابا لقوله صم افضل الاعمال احمزها اي اشقها فلو لم يعمل الرسول صم بالاجتهاد مع عمل الامة به كانت الامة
افضل منه وهو باطل قطعا الثاني قوله تعـ مخاطبا للنبي صم لما استاذنه قوم في التخلف عن الخروج الى الجهاد فاذن لهم
عفا الله عنك لم اذنت لهم حتى يتبين لك الذين صدقوا وتعلم الكاذبين عاتبه على ذلك فلا يكون بوحي من الله
فتعين ان يكون عن اجتهاد الثالث قوله صم حين امر اصحابه بالتمتع لتخلفه عنهم لو استقبلت من امري ما استدبرت
ما سقت الهدي ولا يتحقق ذلك فيما كان بوحي فتعين كونه عن اجتهاد والجواب عن الاول ان المشقة الموجبة
لزيادة الثواب انما يكون في الافعال المطلوب به الشارع اما من غيره فلا ونحن لا نسلم ان اجتهاد الرسول مطلوب لله تعـ بل
نمنع من تسويغه له وقد سلف بيان ذلك وعن الثاني ان العفو عن اصحابه سلمنا لكنه لا يدل على العتاب بل الظاهر انه
يقصد به التعظيم والملاطفة في الخطاب فان الواحد منا كثيرا ما يقول لغيره ارايت رحمك الله او غفر الله لك او عفا الله عنك
لو كان كذا من غير ان يخطر بالبال ان لذنبا او جرما يسال الله تعـ غفرانه له او عفوه عنه ويجوز ان يكون اباحة تاخر
المذكورين عن الخروج الى الجهاد مشروطا باذنه لهم فيه فيكون مخيرا في ذلك غير ان الاولى ترك الاذن فصح اسناد العفو
معه اليه صم لا يقول ولا يفعل الا بوحي من الله تعـ وان لم يكن ما وقعت المعاتبة عليه محظورا وعن الثالث ان الخبر
لا يدل على ان سياق الهدي بالاجتهاد لان افعال الحج لا يتحقق الاجتهاد فيها لعدم تعقل معانيها بل هي مستفاد من
الوحي نعم لما تلبس صم بالحج فاوحى الله تعـ اليه بعد ذلك فضيلة التمتع وانه لا يجوز العدول من القران تاسف
على فوات تلك الفضيلة وقائل لا يتيقن التلبس بالقران ان كان بوحي الله تعـ استحال تاسفه على فعله والا كان قو
بان في افعاله ما لا يكون بوحي فان قلت يجوز ان يكون الله تعـ خيره فيه وفي غيره فاختاره هو وعدل عن الاخر الذي
هو افضل قلت اختياره ذلك ان كان بوحي من الله تعـ عاد الكلام والا كان في افعاله ما ليس بوحي الثالث

لا م من المدفع على متى الد ... صح كرنه

وانما يتم ذلك له بامور احدها معرفة اللغة ومعاني الفاظ الشرعية لا الجميع بل ما يحتاج اليه في الاستدلال ولو راجع

اصلا صحيحا عنده في معاني الالفاظ جاز ويدخل فيه معرفة النحو والتصريف لان الشارع عربي لا يتم الا بمعرفتهما

وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وثانيها ان يكون عارفا بمراد الله تعالى من اللفظ وانما يتم ذلك لو عرف انه لا يخاطب بما لا

يفهم معناه ولا بما يريد به خلاف ظاهره من غير بيان وانما يتم ذلك لو عرف انه تعالى حكيم وهو يتوقف على علمه تعالى

بالقبح واستغنائه عنه والعلم بصدق الرسول صلى الله عليه وآله وسلم واصول قواعد الكلام وهذا لا يتاتى على قواعد الاشاعرة و

ثالثها ان يكون عارفا بالاحاديث الدالة على الاحكام اما باللفظ او بالرجوع الى اصل صحيح واحوال الرجال ليعرف

صحيح الاحاديث من سقيمها ويعرف ايضا من الكتاب ما يستفاد منه الاحكام وهو خمسمائة آية بحيث لا يفتي بما يخالفه وخامسها

ان يعرف ادلة العقل كالبرائة الاصلية والاستصحاب او غيرهما وسادسها ان يعرف شرايط البرهان وسابعها ان يعرف

الناسخ والمنسوخ والعام والخاص والمطلق والمقيد وغيرها من طرق الاحكام وثامنها ان يكون له قوة استنباط الاحكام الفرعية

عن المسائل الاصولية اقول الشرائط التي يتوقف عليها كون المكلف مجتهدا يجمعها شيء واحد وهو كونه بحيث يتمكن

من الاستدلال بالدلائل الفرعية على الاحكام الشرعية الفرعية لكن حصول هذه الملكة للمكلف مشروط بامور احدها ان يكون

عارفا بموضوعات الالفاظ ومعانيها المتضمنة والالتزامية اذ لو لم يكن كذلك لم يفهم دلالات الالفاظ من الاحكام و

متعلقاتها ولما كان اللفظ المفيد بحسب الوضع ينقسم بحسب الاقسام واضعه الى اللغوي والعرفي والشرعي وجب ان يكون

المجتهد عارفا بالالفاظ العرفية واللغوية والشرعية واعراب اللغة العربية لان الشرع عربي لاستفادته من الكتاب والسنة

وهما عربيان فلا يتم معرفتهما الا بمعرفتها ومعرفة ما يتبعها كالنحو والتصريف ولما كانت معرفة الشرع واجبة على الكفاية

كانت معرفة هذه الاشياء واجبة كذلك ولا يشترط علم المجتهد بذلك كله بل بما يفتقر في الاستدلال على

الاحكام الشرعية اليه ولو كان عنده اصل صحيح مشتمل على معاني الالفاظ اللغوية بحيث يرجع اليه عند الحاجة

كالعين والجمهرة والصحاح كفاه ولم يحتج الى حفظها عن قلبه وكذا الكلام في توابعهما من النحو والتصريف وقوله رحمه الله

وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب اشارة الى ان معرفة ذلك واجبة الثاني ان يكون عارفا بمراد الشارع بخطابه

وذلك لا يتم الا بمقدمتين احديهما ان يعلم ان الشارع لا يخاطب بما لا يقصد به الافهام اذ لو جاز عليه ذلك لم يامن

في كل واحد من اوامره ونواهيه ان لا يقصد به افهام معناه وحينئذ لا يبقى في خطابه دلالة على طلب فعل المامور به

وترك المنهي عنه الثانية ان يعلم من حال الشارع انه يريد باللفظ ما يدل عليه ظاهره اذا تجرد عن قرينة صارفة

له عنه او ما يقتضيه مع القرينة ان ضم اليه قرينة اذ لو لا ذلك لجاز في كل خطاب ظاهر الدلالة على معنى مجرد

قوله ولا يشترط حفظها ... بحيث يجدها عند طلبها ... ان يكون عارفا بمواضع الاجماع ...

عن قرينة تصرفه عن معناه او يريد به ذلك المعنى فيكون في الخطاب ما يدل على خلاف ظاهره او يريد به ظاهره
او يريد به معنى آخر مغايرا لما يدل عليه ذلك اللفظ مع القرينة وح لا يبقى للمكلف وسيلة الى معرفة المراد
بالخطاب الشرعي ولا يتحقق ذلك الا بمعرفة حكمة المتكلم وعصمته والعلم بكونه حكيما منزها عن فعل القبيح والاخلال
بالواجب وهو متوقف على كونه تع عالما بقبح القبيح وبوجوب الواجب وباستغنائه عن فعل القبيح وترك الواجب فيتوقف ذلك
على العلم بوجوده تع واتصافه بالقدرة التامة والعلم والارادة والحيوة وغيرها من صفات الكمال وتفويض الجلال التي
لا يتحقق الاسلام والايمان الا بها وكونه تعالى مرسلا للرسل حتى يتصور منه التكليف والعلم بالرسول وعصمته وبما جاء
به من الشرع المنقول عنه بما ظهر على يديه من المعجزات الظاهرة والآيات الباهرة الدالة على صدقه لان قواطعه في هذا
لا يتأتى على قواعد الاشاعرة لانهم لا يمنعون من صدور القبائح عن الله تعالى بالاعراض وذلك ينفي دلالة المعجزة على الصدق
ويجوز ظهورها على يد الكاذب فلا يتحقق امتياز المحق من المبطل ومدعي النبوة فتنهدم به قواعد الاسلام بنى ذلك
على قواعد الامامية وموافقيهم من المعتزلة وغيرهم الثالث ان يكون عارفا من الكتاب العزيز والسنة النبوية بما يدل على
الاحكام الشرعية الفرعية اما بان يحفظها عن قلبه او يكون عنده مدونة في الاصل صحيح ولا يشترط حفظها عينا
بل معرفة دلالتها ومواضعها بحيث يكون قادرا على الرجوع اليها واستنباط الاحكام منها عند الحاجة اليها وان
يعرف احوال الرجال اعني رواة تلك الاحاديث من العدالة والامانة والثقة واضدادها وغير ذلك ليتميز صحيح
الاخبار من معتلها ولا يشترط علمه بالكتاب اجمع بل بما يتعلق بالاحكام الشرعية الفرعية وذلك نحو من خمسمائة آية اما
ما عدا ذلك من الآيات الدالة على البعث والنشور والقصص واحوال القرون الماضية وكيفية اثابة المطيعين على
طاعتهم ومعاقبة العصاة على عصيانهم فلا وكذا الاحاديث لا يجب الاحاطة بها اجمع كالمواعظ والآداب وما يتضمن
منها على مكارم الاخلاق ومحاسن الشيم وغير ذلك مما لا يتعلق بالاحكام الشرعية الفقهية منها وكيفية دلالتها عليها
ومواضعها بالتفصيل بحيث يجدها اذا طلبها الرابع ان يكون عارفا بالاجماع اي بماهيته وبمواقعه اي بما وقع عليه
الاجماع من المسائل اذ لو كان جاهلا بها او بشيء منها لجاز ان يؤدي به اجتهاده الى خلافها فيقع في الغلط
اذ الاجماع من الادلة القطعية ومصيره الى الحكم المخالف للمجمع عليه انما هو الامارات المفيدة للظن والحق انه
لا يلزم حفظ مواقع الاجماع والخلاف بل ان يعلم ان فتواه ليست مخالفة للاجماع بان يعرف ان له في المسألة التي
يفتي بها موافقة من الفقهاء المتقدمين او يغلب على ظنه ان هذه الواقعة في عصره وان اهل الاجماع لم يخوضوا فيها
ولا عن شيء من ملزومها الخامس ان يعرف ادلة العقل من البراءة الاصلية واما مختلفون بالتمسك به

قيام دليل صادق عنها من تضمن او اجماع او غيرهما من الطرق الشرعية والاستغناء على ما ياتي بيانه وغيرها كدلالة
ايجاب الشيء مطلقا على ايجاب ما لا يتم ذلك الشيء الا به السادس ان يكون عارفا بشرائط البرهان التي عند تحققها
يكون الضرب منتجا ومع فقدها او بعضها لا يحصل وثوق به والحاجة الى ذلك عامة في جميع الادلة سواء كانت مقدماتها
عقلية او نقلية او بالتوزيع وسواء كانت من الكتاب العزيز والسنة المقدسة او غيرهما السابع ان يكون عارفا
بما نسخ من الاحكام المستفادة من الكتاب العزيز او السنة كي لا يحكم بشيء منهما والحال ان يعرف الناسخ ان كان دالا على حكم يناقض
الحكم المنسوخ اما لو دل على رفع حكم الاية السابقة او الحديث السابق فلا يشترط العلم به فضلا بل يشترط
ان يعلم ان الاحكام المنسوخة ما هي في الجملة مع انه يتقلد العلم بكونه منسوخا مع الجهل بالناسخ مطلقا
وكذا يجب ان يعرف العام والخاص والمطلق والمقيد وغير ذلك كالمجمل والمبين واقسام البيانات والظاهر والمأول
والمحكم والمتشابه لتوقف استنباط الاحكام الشرعية من الكتاب والسنة على ذلك كله واما العلم بمسائل الفروع التي
بحث عنها المجتهدون فليس شرطا لان هذه الفروع استخرجها المجتهدون وبعد تحقق كونهم مجتهدين فكيف يكون شرطا
في الاجتهاد مع تاخرها عنه الثامن ان يكون له قوة استخراج مسائل الفرعية من المسائل الاصولية اعني المستفاد
من النصوص الصحيحة من الكتاب والسنة بان يكون فطنا ذكيا حسن الادراك مستحضرا للوازم المقدمات والجامع للاحكام ومتعلقاتها واعلم ان اجتماع
هذه العلوم شرط في المجتهد المطلق اما المجتهد في مسألة معينة خاصة فلا يشترط الا علمه بما يتعلق بتلك المسألة من الاصول المذكورة عند
من يجوز تجزي الاجتهاد كما تقدم في الفصل الثاني في المجتهد فيه وهو كل حكم شرعي ليس عليه دليل قطعي فخرج بالشرعي الاحكام
العقلية وبنفي الدليل القاطع ما علم كونه من الشرع ضرورة كوجوب الصلوة والزكوة اقول لا يتحقق الاجتهاد بالفعل الا في
حكم مجتهد فيه او هو احد اركان الاجتهاد وهو كل حكم شرعي فرعي ليس عليه دليل قطعي فالحكم كالجنس فهو شامل
للاحكام الخمسة والتقييد بالشرعي يخرج الاحكام العقلية النظرية كحدوث العالم ووحدة الصانع وغير ذلك من
مسائل علم الكلام وبالفرعي يخرج الاحكام الشرعية الاصولية مثل كون الاجماع ونظائره حجة وما جرى مجراه من
مسائل اصول الفقه وتقييده بعدم الدليل القطعي يخرج ما دلت عليه الادلة القطعية من الاحكام الشرعية الفرعية كوجوب
الصلوة والزكوة وتحريم الميتة والخمر وامثال ذلك مما اتفقت عليه الامة والمراد هل قيد الفرعي كما فعله فخر الدين
في المحصول فورد عليه النقض بمسائل اصول الفقه المجتهد فيها وابو الحسين البصري عرف المسائل الاجتهادية بما اختلفت
فيه المجتهدون من الاحكام الشرعية فنقض فخر الدين بان جواز اختلاف المجتهدين فيها مشروط بكون المسألة اجتهادية فلو عرف
كونها اجتهادية باختلافهم فيها لزم الدور وفيه نظر لانتقاضه بالحادث من المسائل التي لم يبحث عنها المجتهدون

فان المجتهدين يجب عليهما البحث والاجتهاد فيما يكون اجتهادية ولم يحصل الخلاف في المجتهدين فيها وكذا
ما اجتمعت عليه الامة من المسائل الشرعية النظرية مستندين الى اجتهادهم فان تلك المسئلة اجتهادية و
لم يقع فيها الخلاف اصلا وانما تنعقد الاجتهاد والاجماع قطعية غير اجتهادية واما الدور الذي الزمه غيره لازم لان جواز
الاختلاف مشروط بكونها اجتهادية في نفس الامر لا للعلم بكونها اجتهادية والعلم بكونها اجتهادية موقوف على وقوع الاختلاف
فيها او على جوازه فلا دور اصلا **قال الفصل الثالث في احكام الاجتهاد وفيه مباحث**

الاول اتفق العلماء على ان المصيب في العقليات واحد الا الجاحظ والعنبري فانهما قالا كل
مجتهد مصيب لا على المعنى المطابقة بل بمعنى زوال الاثم والحق الاول لان الله تعالى كلف بالعلم ونصب عليه دليلا
فالمخطي المقصر فيبقى في عهدة التكليف واما المسائل الشرعية فالحق ان المصيب فيها واحد وهو الذي اصاب حكم الله تعالى
في الواقعة وذهب جماعة من المتكلمين كالاشعري وابي الهذيل والجبائيين الى ان كل مجتهد مصيب لانه ليس لله تعالى في
المسئلة الاجتهادية حكم معين عندهم نعم المخطي معذور اجماعا الا من بشر المريسي لنا ان احد الامارتين
ان توجحت على الاخرى تعينت للعمل فالمخالف مخطئ وان لم ترجح كان اعتقاد كل واحد من المجتهدين لرجحان امارته
خطأ ايضا ولان المكلف ان كلف لا عن طريق كان تكليفا بالدين ما انتشر بيانه اثما لا يطاق وان كلف عن طريق فان خلا عن المعارض
تعين ولا فالراجح فان عدم الترجيح فالحكم اما التساقط او التخيير او الرجوع الى غيرهما وعلى كل تقدير فالحكم معين فالمخالف له
مخطئ فالمصيب واحد **قوله** الجمهور من المسلمين على ان المصيب من المجتهدين المختلفين في العقليات التي هي من التكليف
بها واحد وكل من قال بخلافه فهو مخطئ اثم بتقصيره الموجب لعدم اصابة الحق عند الجاحظ ولابي عبد الله بن الحسين
العنبري فانهما ذهبا الى ان كل مجتهد في العقليات مصيب ليس مرادهما من الاصابة مطابقة الاعتقادات لما في نفس
الامر فان استحالة ذلك معلومة في بديهة العقل بل مرادهما نفي الحرج والاثم عن المخطي باعتقاد خلاف الواقع وخروجه
عن العهدة بذل الاجتهاد واحتج الجمهور بان الله تعالى كلف بالعلم لقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله واعلم انه لا اله الا هو ونصب
عليه دليلا والا لزم تكليف ما لا يطاق وهو قبيح تعالى الله عنه علوا كبيرا فمن يدرك من المجتهدين ذلك الدليل فهو مقصر فيه
فلا يخرج عن عهدة التكليف باجتهاده واعترض بالمنع مرة بصيغة نعم ادلة قاطعة على تلك المطالب يتمكن العقلاء من
والخطاب المذكور بالعلم في الايتين مواجهة للرسول لوفور العقل ودقة النظر كمال الحدس ليس لاحد من امته فلا
كلفنا بالعلم به لتمكنه منه ولما كانت عقول الامة قاصرة عن ذلك لم يكلفهم به والجواب ان الدليل القاطع لثابت
على وجوب التاسي بالرسول كما تقدم فيكونون مكلفين بالعلم بالوحدانية فان لم يكن للامة وسيلة الى ذلك العلم لزم تكليف

بكنايات الطلاق مثل قوله للزوجة المدخول بها انت بائن ثم راجعها فانها باين عند الشافعي فيتسلط على
وطيها وغيرها بائن عند ابي حنيفة لانه يرى وقوع الطلاق بالكنايات بائنا فلا سبيل له عنها راجعا الى حاكم
فيفصل بينهما سواء كان صاحب الحادثة مجتهدا او حاكما او لم يكن احدهما اذ الحاكم لا يجوز ان يحكم لنفسه
على غيره بل طريقه من يقضي بينهما وان كان الذي نزلت به الحادثة مقلدا عمل بفتوى المجتهد ان اتحد وما
عليه المجتهد وان تعدد فان اختلفوا عمل على فتوى الاعلم الازهد فان تساووا في العلم والزهد تخير من استفتاء
من شاء منهم ولو كان احدهما اعلم من الاخر والاخر ازهد من الاول فالاقوى العمل بفتوى الاعلم
لقوته في اصابة الحق اما اذا تغير اجتهاد المجتهد وانكان قد ادى اجتهاده الى حكم ثم ادى اجتهاده ثانيا الى نقيضه فاما ان يكون
في حق نفسه او غيره فالاول مثل ان اداه اجتهاده وتأملا الى ان الخلع فسخ فان كان قد حكم بصحة ذلك النكاح حاكم قبل
تغير اجتهاده بقي النكاح على حاله ولم يكن عليه حرج في استمراره لان حكم الحاكم لما اتصل به اكده وقواه فلم يؤثر
تغير الاجتهاد وان لم يحكم بها حاكم لزمه مفارقتها اتفاقا ولم يحل له الاستمرار على نكاحها وفي هذا نظر لان حكم الحاكم
لا يغير الشيء عما هو عليه فانكان الحل ثابتا في نفسه لم يؤثر فيه حكم القاضي وانكان منتفيا لم يثبت بحكم الحاكم والثاني
مثل ان يتزوج العامي المختلعة ثلثا لفتوى المفتي اياه بالحل ثم تغير اجتهاد ذلك المفتي فالاصح انه يجب عليه
مفارقتها كما لو تغير اجتهاد متوجه عن القبلة في اثناء الصلوة فانه يتحول من الجهة الاولى الى الجهة الاخرى بخلاف قضاء القاضي
فانه متى اتصل بالحكم المجتهد فيه استقر ولا يجوز نقض الحكم ما لم يكن منافيا لمقتضى دليل قطعي كنص او اجماع او قياسا
جليا وهو ما نص الشارع فيه على الحكم وعليه نصا قاطعا وثبت تلك العلة في الفرع قطعا فانه ح ينقض اجماعا لظهور خطائه
قطعا اما لو تغير الاجتهاد المتايد بالحكم والقضاء بالاجتهاد الظني عليه فانه لا يؤثر ولا ينقض به الحكم اذ لو جاز للحاكم
نقض حكم نفسه او غيره لجوز تغير اجتهاده المفيد الظن لجاز نقض النقض عند تغير الاجتهاد مرة اخرى وهكذا
الى غير النهاية وذلك يفضي الى عدم الوثوق بحكم الحاكم وعدم استقراره وهو خلاف المصلحة التي في نصب الحاكم لها ولا
والا المجتهد وان خالف المفتي بالثاني وعرف المستفتي برجوعه ولو لم يجتهد فهل له البناء على الاول والافتاء بذلك
الاجتهاد الاقرب [illegible] وفي المجتهد اذا افتى بحكم فان كان ذاكرا دليل ذلك الحكم حاضرا في ذهنه ذاكرا له فهو مجتهد
ويجوز له الفتوى به وان كان قد نسيه لزم ان يستأنف الاجتهاد فان اجتهد فاداه اجتهاده الى خلاف
فتواه ولا [illegible] اجتهاده ثم [illegible] والاليق ان يعرف من استفتاه اولا رجوعه عن اجتهاده الاول مصيرا الى
الحكم الثاني لان ذلك المستفتي انما يعول على قوله فتواه فان تركه هو قوله ففتواه بقي عمل المستفتي بعد ذلك

موجب كما روى عن ابن مسعود انه كان يقول باشتراط الدخول فى تحريم النكاح ام الزوجة فلقى اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم
واذاكرهم فكرهوا ان يتزوجها فرجع ابن مسعود الى من كان افتاه بذلك وقال سئلت اصحابى فكرهوا وان لم يجتهد ثانيا
لم يجز له الفتوى عند قوم لانه ح لا يستند فى حكمه الى دليل ولا امارة وقيل بالجواز لانه لما كان الغالب على ظنه ان الطريق الذى
تمسك به فى الحكم كان طريقا مفضيا اليه موجبا لحصول الظن به حصل له الآن ظن ان الذى افتى به حق فجاز
الفتوى ووجب العمل بالظن **قال الفصل الرابع فى المفتى والمستفتى** وفيه مباحث
الاول يشترط فى المفتى والحاكم الايمان والعدالة وغيرهما ليس محلا للامانة والعلم لان الافتاء والحكم
بغير علم حكم فى الدين بمجرد التشهى وقول على الله تعالى بما لا يعلم وهل لغير المجتهد الفتوى بما يحكيه عن المجتهد الاقرب انه
ان حكى عن ميت لم يجز العمل به اذ لا قول للميت ومن سمعه منه مشافهة جاز له العمل ولغيره ايضا ان كان الوسمعه من مخبر
ثقة عن المجتهد وان كانت به فالاقرب جواز العمل به ان امن الغلط والتزوير **اقول** يشترط فى المفتى والحاكم امور الاول
الايمان ولا يعتبر فتوى غير المؤمن ولا حكمه لانه لم يحكم بما انزل الله فيكون فاسقا ظالما وقد ظهر ان الفاسق لا يقبل قوله
ولا بعض حكمه لوجوب التثبت عند خبره ويندرج فى الايمان البلوغ والعقل الثانى العدالة ولا بد من اعتبارها فى المفتى و
الحاكم لما تقدم ولان من ليس بعدل يكون منحطا عن رتبة قبول الشهادة فاولى ان يحط عن رتبة قبول الفتوى
ونفوذ الحكم الثالث العلم وهو معتبر فى المفتى والحاكم بوجهين احدهما ان الفتوى والحكم مع الجهل قول فى الدين بمجرد
التشهى وهو محرم اجماعا وثانيهما ان كلا من الفتوى والحكم قول على الله تعالى بما لا يعلم وهو محظور لقوله تعالى وان تقولوا على
الله ما لا تعلمون وقوله ولا تقف ما ليس لك به علم وفيهما نظر اما الاول فللمنع من الملازمة لجواز استناد المفتى والحاكم
فى الفتوى والحكم الى التقليد وليس ذلك قولا فى الدين بمجرد التشهى واما الثانى فلان الآيتين لو اجريتا على ظاهرهما
لما جاز بناء الفتوى والحكم على الادلة الظنية وهو باطل اتفاقا فح يجب التاويل فى لفظ القول بان يحمل على القول
الجازم او فى لفظ العلم بان يحمل على ما هو اعم من مفهومه الحقيقى بحيث يندرج فيه الظن وح لا يمتنع الفتوى والحكم اذا
استند الى تقليد قولا على الله تعالى بما لا يعلم والاية الثانية خطاب مع الرسول وهل لغير المجتهد الفتوى بما يحكيه عن غيره
من المجتهدين ام لا اختلف الناس فى ذلك فمنع منه ابو الحسين البصرى وجماعة من الاصوليين لان الغالب ان السائل
انما يسئل عما عنده لا عما عند غيره ولانه لو جاز الافتاء بطريق الحكاية عن مذهب الغير لجاز للعامى ذلك والتالى باطل
بالاجماع فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة وايضا عدم الجواز للعامى يستلزم اولوية عدم الجواز لغيره وذلك
لان العامى اذا سئل فانما يسئل عما اخذ عن غيره من العلماء فجوابه بذلك يكون مستندا الى ما سمع ممن اليس

بالجهل بخلاف العالم الممارس للمجتهدين فان الغالب ان السائل انما يساله عما عندهم فاذا الدليل اليه فجوابه
ح بما اخذه من الغير تقليد يكون تدليسا واغراء بالجهل وجوزه قوم بشرط ان ثبت ذلك عنده بنقل
من يثق به سواء قلد حيا او ميتا وفصل آخرون فقالوا ان حكى عن ميت لم يجز له العمل به اذ لا قول للميت
لانعقاد الاجماع الواجب الاتباع بعد موته مع مخالفته حال حيوته ولو كان قوله معتبرا لما كان كذلك فان لا يبقى للميت قول
وفائدة ذكر مذاهب المجتهدين بعد موتهم استفادة طريق الاجتهاد من تصرفهم في الحوادث وكيفية بناء بعضها على
بعض ومعرفة المجمع عليه من المختلف فيه وبحثهم عن الحادثة ووقوعها في عهدهم وان حكى عن حي مجتهد فان
سمع منه مشافهة جاز له العمل به ولغيره ايضا واذا حكى له وكان الحاكي عدلا ولهذا جاز له الرجوع الى زوجها
في احوال الحيض والنفاس مما يحكيه لها عن المجتهدين وحكم المحكي له حكم السامع في وجوب العمل به اذا كان الحاكي ثقة
لان النبي كان ينفذ الآحاد الى القبائل لتعريف الاحكام ولولا وجوب القبول عليهم لما كان للانفاذ فائدة وان رجع
الى الكتاب فان وثق به جرى مجرى المكتوب عن جواب المفتي في جواز العمل به ولهذا كان النبي يكتب الكتب بالاحكام
وينفذها الى الاقطار وان لم يثق به لم يجز العمل به لكثرة ما يتفق في الكتب من الغلط والتزوير وهو اختيار المص
قال البحث الثاني الحق انه يجوز للعامي التقليد للمجتهد في فروع الشرع خلافا لمعتزلة بغداد وجوزه الجبائي في مسائل الاجتهاد دون غيرها لنا
قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة اوجب التعليم على بعض الفرق فجاز لغيرهم التقليد ولان الحادثة اذا نزلت
بالعامي فان لم يكن مكلفا فيها بشيء فهو باطل بالاجماع وان كان مكلفا بالاستدلال فالكان بالبراءة الاصلية فهو باطل
بالاجماع وان كان حين حدثت الحادثة لزم تكليف ما لا يطاق اما مسائل الاصول فالحق المنع من التقليد فيها وجوزه
قوم من الفقهاء لنا انه مامور بالعلم فيجب علينا ولان التقليد غير معلوم الصدق فيقبح لاشتماله على جواز الخطاء وقبول
من الاكابر في الشهادتين لعلمهم بتحصيل العقيدة وان لم يتمكن من التعبير عن الادلة والجواب عن الشبهات اقول
قد اشتمل هذا البحث على مسئلتين الاولى في ان العامي هل يجوز له التقليد في فروع الشرع ام لا اتفق المحققون على
ذلك وكذا من ليس بمجتهد وان كان محصلا لبعض العلوم المعتبرة في الاجتهاد وقال بعض معتزلة بغداد لا يجوز ذلك
الا بعد ان يتبين له صحة اجتهاده بدليله وقال ابو علي الجبائي يجوز ذلك في مسائل الاجتهاد دون غيرها احتج الاولون
بوجوه الاول قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم
لعلهم يحذرون اوجب الله تعالى التعلم على بعض الفرقة وذلك يفيد جواز تقليد غير المتعلم والا لكان اما غير مكلف بفروع
الشرع وهو باطل اجماعا او مكلفا بها من غير تعلم وهو تكليف ما لا يطاق او بالعلم وهو باطل اجماعا

لانه يلزم عموم وجوب التعلم لكل المكلفين والمعتمد خلافه فتعين
المتفقهين وهو المطلوب وفيه نظر لمنع من كون المراد بالتفقه الاجتهاد بل المراد به اخذ العلم عن النبي م وانذار
القوم بالرواية لا بالفتوى كما تقدم ولا يلزم من ايجاب التعلم على بعض الفرق عدم ايجابه على البعض الآخر حتى يكون
ذلك مقيداً الثاني في ان العامي اذا نزلت به الحادثة من الفروع فاما ان لا يكون مأموراً فيها بشيء او فاما بالاستدلال او
بالتقليد والاول باطل لانه اما ان يكون عن التمسك بالبراءة الاصلية وهو باطل اتفاقاً لمنع الادلة السمعية وهو باطل
ايضاً لانه ان لزمه الاستدلال فاما حين استكمال عقله او حين نزول تلك الحادثة والاول باطل لوجهين
احدهما ان الرسول م والائمة بعده لم يأمروا كل من استكمل عقله بالاشتغال في تحصيل رتبة الاجتهاد
الثاني انه لو اشتغل كل عاقل عند كماله بذلك اختل نظام العالم وانتشر فيه الفساد والثاني يلزم
تكليف ما لا يطاق فتعين التقليد وهو المطلوب **الثانية** في انه لا يجوز التقليد في مسائل الاصول كوجود
الباري تعالى وقدرته وعلمه وارادته وارسال الرسل وتعيين النبي م واثبات صدقه وهو مذهب
المحققين سواء كان المقلد مجتهداً او غير مجتهد وخالف في ذلك عبد الله بن الحسن البصري والحشوية والتعليمية
وجوزوا التقليد فيه بل ذهب الى وجوبه قوم والمختار الاول لنا ان تحصيل العلم باصول الدين واجب على النبي م
ومتى كان كذلك كان واجباً علينا اما الاول فلقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله واما الثاني فلقوله تعالى فاتبعوه
وغير هذه الآية مما تقدم في دلائل وجوب التأسي ولان الاجماع واقع على تحريم تقليد غير المحق لانه من الخطأ انما يعلم المحق من غيره
بالنظر والاستدلال واذا صار مستدلاً امتنع كونه مقلداً وفيه نظر اذ لا يلزم من كونه مجتهداً في معرفة الحق امتناع كونه
مقلداً في غير ذلك من المطالب الاصولية احتج المجوزون بان النبي لم يكلف الاعرابي الجاهل باكثر من الشهادتين
وكان يحكم عليه باسلامه وما ذلك الا للاكتفاء بالتقليد في الاصول والجواب انه على تقدير تسليم اكتفائه منه
فانما كان لعلمه بكون الاعرابي عالماً بتلك الاصول من ادلة يقينية وان لم يتمكن من التعبير عنها والجواب عن الشبهات
الواردة عليها على انا نمنع من اكتفائه بالشهادتين كيف والامر بالنظر عام في مثل قوله قل انظروا او لم يتفكروا في
خلق السموات والارض **قال البحث الثالث** العامي يجب عليه التقليد في الفروع اذا لم يتمكن من الاجتهاد فان تمكن من فعل الاجتهاد بان يسعى
في تحصيل العلوم التي لا يتيسر الاجتهاد الا بها تخير بينه وبين الاستفتاء وكذا ان كان عالماً لم يبلغ رتبة الاجتهاد ثم اجتهد
لم يجز له العدول الى قول المفتي فان لم يكن قد اجتهد قيل يجوز له التقليد مطلقاً وقيل انما يقلد الاعلم وقيل فيما يخصه
دون ما يفتي به وقيل فيما يخصه مع تضيق الوقت والاقرب المنع لانه متمكن من تحصيل الظن بطريق

فتعين عليه ووجه القوة جواز تطرق الكذب على المفتي **اقول** الواقعة اذا نزلت بالمكلف فان كان عامياً
وجب عليه الاستفتاء اذا لم يتمكن من الاجتهاد ولو تمكن من الاجتهاد ولم يحصل فوات الغرض من حكم تلك الواقعة تخير ان شاء
قلد وان شاء اجتهد كما تقدم وان كان عالماً فاما ان يكون قد بلغ رتبة الاجتهاد او لا والاول اما ان يكون قد اجتهد
وغلب على ظنه حكم تلك الواقعة او لا وان كان في خلاف ما اداه اليه اجتهاده اجماعاً وان لم يكن قد اجتهد والاكثر
على انه يتعين عليه الاجتهاد ولا يجوز له التقليد وجوزه احمد وسفيان بن الثوري مطلقاً وعن ابي حنيفة في ذلك
روايتان وجوز الشافعي لمن بعد الصحابة تقليد الصحابي دون غيره ومحمد بن الحسن تقليد العالم الاعلم وبعضهم فيما يخصه
دون ما يفتي به وابن شريح فيما يخصه اذا خاف الفوت لو اشتغل بالاجتهاد واختار المص الاول واحتج عليه
بانه متمكن من تحصيل الحكم بطريق اقوى وهو الاجتهاد فتعين عليه فعله اما الاول فلانه مقدور واذا التقدير
انه مجتهد قادر على الاجتهاد وانما قلنا ان الظن الحاصل من الاجتهاد اقوى من الظن الحاصل من تقليد غيره من المجتهدين
فلان الظن الحاصل من تقليد المجتهد المغاير له يتوقف على صدق ذلك المجتهد في ان ما اخبره هو الذي
اداه اليه اجتهاده وهو ظني بخلاف الظن الحاصل من اجتهاده نفسه واما الثاني فلان العمل باقوى الظنين
المستندين الى الطريقين الشرعيين واجب اجماعاً **قال** البحث الرابع لا يشترط في المستفتي علمه بصحة اجتهاد المفتي
لقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر من غير تقييد فيجب عليه ان يقلد من يغلب على ظنه انه من اهل الاجتهاد
والورع وانما يحصل للمستفتي هذا الظن برؤيته منتصباً للفتوى بشهادة من الخلق واجتماع المسلمين على استفتائه
وتعظيمه فلو غلب على ظن المستفتي ان المفتي غير عالم او كان متدين حرم عليه استفتائه اجماعاً لانه بمنزلة نظر المجتهد
في الامارة ولو افتاه اثنان فصاعداً فان اتفقوا والا اجتهد في الاعلم والاورع فقلده فان تساويا تخير وان
وان ترجح احدهما بالعلم والاخر بالزهد تعين الاعلم ويعلم الاعلم بالتسامع والقرائن لا بالبحث عن نفس العلم
اذ ليس على العامي ذلك فلا يجوز للعالم اذا لم يتمكن من اهل الاجتهاد والافتاء بقول مجتهد حي او ميت ولا يجوز للعامي
تقليد المفضول مع وجود الافضل لان ظن اصابته اضعف اذا تساوى المفتيان فقلد العامي احدهما لم يجز له
الرجوع في ذلك الحكم والاقرب جوازه في غيره **اقول** الاتفاق واقع على انه لا يجوز للعامي استفتاء من اتفق
لان احتمال العامية قائم فيه بل هو ارجح من حيث اصالة العامية فيكون العامية اغلب على اشخاص الناس ولا يشترط
علم المستفتي بصحة اجتهاد المجتهد اذ لا وسيلة له الى ذلك الا بعد كونه مجتهداً او يحرم عليه الاستفتاء لقوله
فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون اوجب الله تعالى سؤال اهل الذكر عند عدم العلم مطلقا من غير تقييد بالعلم بكونه

يكون لاجتهاده فيه صفة بل الواجب على المستفتي استفتاء من يغلب على ظنه اجتماعه اجتماع وصفي العلم والورع فيه ولا يجب عليه الاجتهاد البالغ في معرفة المجتهد المتورع بل يكفيه البناء على الظاهر وذلك بان يراه منتصبا للفتوى بمشهد من الخلق ويرى اجتماع الناس عليه والعمل بفتواه والانقياد الى قوله والعمل بفتواه واقبال المسلمين على السؤال اليه واسترشاده وتعظيمه واكرامه ولا يجوز للعامي تقليد من يظن خاليا من العلم والدين وذلك لان نظر العامي في ذلك بمنزلة نظر المجتهد في الامارات فكما انه لا يجوز له العمل بالامارة مع عدم اعتقاد مقتضاها لقيام معارض لها او لغير ذلك كذا لا يجوز للمقلد العامي ان يقلد من لا يعتقد كونه مجتهدا ثم المجتهد ان اتحد تعين على تقليده وان تعدد فان اتفقوا على الحكم وجب عليه المصير اليه وان اختلفوا فيه وجب عليه الاجتهاد في معرفة الاعلم والاورع منهم فان ذلك طريق الى قوة ظنه فيجري مجرى قوة ظن المجتهد عند تعارض الامارات وهو مذهب جماعة من الاصوليين والفقهاء كاحمد بن حنبل وابن سريج والقفال من الشافعية وقال القاضي ابو بكر وجماعة من الفقهاء لا يجب عليه الاجتهاد بل يتخير في تقليد من شاء منهم لان ذلك يجري مجرى الامارتين المتعارضتين مع تساويهما ومنع قوم من جواز وقوع هذا الفرض كما منعوا من استواء طرفي الحل والحرمة في شيء واحد وقد تقدم البحث في ذلك وان ظن رجحان احدهم على الباقين فاما مطلقا اي في صفتي العلم والورع فيه فتعين الاستفتاء وكذا ان ترجح على غيره في احد الصفتين مع مساواته له في الاخرى ويكون ذلك كرجحان احدى الامارتين على الاخرى في تعيين العمل عليها واما اذا ترجح في احد الصفتين المذكورتين وترجح عليه غيره في الاخرى بان كان احدهما ارجح في العلم والاخر ارجح في الورع قال قوم يرجح الاعلم لان استفادة الحكم من علمه لا ورعه وقال اخرون بالعكس لقوة الظن بصدق الاشد ورعا في اخباره عن غيره وانكار الغير اعتمد علما وطريق علم العامي بالاعلم والازهد او غلبة ظنه بذلك التسامع من الناس والقرائن المفيدة للعلم او الظن بدلا بالبحث عن نفس العلم اذ ليس على العامي ذلك لكونه متعذرا عليه ما دام عاميا ولا يجوز للعالم الذي لم يبلغ رتبة الاجتهاد الافتاء بقول مجتهد اخر سواء كان ذلك المفتي حيا او ميتا من غير ان يحكي عنه لان في ذلك تلبيسا اذ العالم انما يسال عما عنده اما استفتاء باجتهاده له عما قلده فيه اما لو كان يحكي عن المجتهد فان كان حيا وسمعه مشافهة منه او نقله اليه ثقة وكتب اليه كتابا يامن من الغلط والتزوير عمل عليه والا فلا وقد تقدم ذلك ولا يجوز للعامي تقليد المفضول مع وجود الافضل لان ظن اصابة المفضول اضعف ومع معارضة اجتهاد الافضل للغالب على الظن اصابته يرتفع ظن اصابة المفضول ويطرأ ظن خطائه فلا يجوز تقليده واذا قلد العامي احد المجتهدين

المتساويين فى ظنه فى حكم حادثة وعمل على فتواه فيها لم يجز له الرجوع عنه فى ذلك الحكم الى غيره اجماعا وجود
بعضهم العدول عنه مساو فى ذلك الحكم لا فيه بعينه وهو اختيار المصنف والحق انه ان وجد ظن رجحان غيره ذلك المجتهد عليه
فى العلم والورع جاز له تقليده فى امثال ذلك الحكم لوجوب العمل بالراجح ويكون ذلك جاريا مجرى تغير اجتهاد المجتهد
اما تقليد مجتهد آخر فى مخالف ذلك الحكم فقال الاكثر على جوازه لان العلماء فى كل عصر سوغوا للعامى استفتاء كل
عالم فى مسئلة ولم ينقل عن احد من السلف الحجر على العامة فى ذلك ولو كان ممنوعا لم يسمح لهم اهماله والسكوت
عن انكاره ولان كل مسئلة لها حكم نفسها فكما لا يتعين الاول للاتباع فى المسئلة الاولى فكذا فى الاخرى
ومنعه قوم ولو عين العامى مذهبا معينا لمجتهد كالشافعى وابى حنيفة وقال انا على مذهبه وملتزم له فهل له
الرجوع الى الاخذ بقول غيره فى مسئلة من المسائل قال قوم نعم نظرا الى ان التزامه بالمذهب المعين غير ملزم
فى الحادثة المعينة وفصل آخرون فقالوا كل مسئلة اتصل بها عمله على مذهب الاول لا يجوز له الرجوع بالعدول عنها الى غيره
وما لم يتصل بها عمله فيجوز له الرجوع الى غيره والاصح جواز العدول لكن الى مذهب الغير على تقدير ظن رجحانه فى
العلم والورع او فى احدهما على الاخر مع تساويهما فيه كما تقدم **قال الفصل الخامس فى طرق اختلف المجتهد فيها الاول**
استصحاب الحال حجة خلافا لاكثر المتكلمين والحنفية لان وجود الشئ فى الحال يقتضى ظن وجوده فى الاستقبال
لقضاء العقل بذلك فى اكثر الوقائع ولان الاحكام الشرعية مبنية عليه لان الدليل انما يتم لو لم ينظر اليه
المعارض من نسخ وغيره وانما يعلم نفى المعارض بالاستصحاب احتجوا بان التسوية بين الوقتين فى الحكم ان كان
لاشتراكهما فى مقتضاه كان قياسا وان كان تسوية بينهما من غير دليل فهو باطل اجماعا والجواب التسوية بما قلنا
من الظن واعلم ان جماعة حكموا بان لا دليل عليه وهؤلاء ان ارادوا ان العدم قد كان ثابتا فى الاصل فيستمر الظن وهو
عين الاستصحاب وقد بينا صحته وان ارادوا غير ذلك فهو باطل **اقول** المانع من ذكر طرق الاحكام الشرعية التى وقع الاتفاق
من الاصوليين او اكثرهم على كونها طرقا شرع فى ذكر ما وقع الخلاف فيها وهى مباحث الاول استصحاب الحال وهو حجة عند جماعة من الشافعية
كالمزنى والصيرفى والغزالى خلافا للسيد المرتضى وابى الحسين البصرى واكثر الحنفية واختاره المصنف واحتج عليه بوجوه الاول ان العلم
بوجود الشئ الممكن بقاؤه فى الحال يقتضى ظن وجوده فى الاستقبال وكذا العلم بعدم الشئ فان العلم بالطبع واجب ولا معنى لكونه حجة الا
ذلك ويقضى بذلك من غير ارتياب فى اكثر الوقائع اذ لم يحصل المعارض وعلى ذلك مبنى اكثر مقاصد العقلاء فى امور
معاشهم واسفارهم كما هو الحال فى التجار الذين يجولون العقار ويتحملون الاخطار والمشاق لقطع المسافات
البعيدة المعهودة فيها بعض الامتعة المطلوبة لهم كسفرهم الى بلاد الهند بطلب الادوية الحارة وسفر اهل البحر

اهل البحر الى البصرة طلبا وما ذلك الا لما عهدوه من وجود الامتعة المذكورة فى تلك المواضع والعلم بذلك

ضرورى وربما احتج بعضهم على هذا المطلوب بان الباقى مستغن عن المؤثر والحادث مفتقر اليه فيكون ارتفاع

الواقع وجودا كان او عدما مرجوحا على استمراره وبان الباقى لا يتوقف الا على وجود الزمان المستقبل ومقارنة الباقى له

واما التغير بزوال الحال الاولى فيتوقف على وجود الزمان المستقبل وتبديل الوجود بالعدم او بالعكس ومقارنة الوجود

او العدم بذلك الزمان ووجود ما يتوقف على شيئين حسب غلب على الظن مما يتوقف عليهما وعلى امر ثالث واما الثانى

فظاهر وهو الاستدلال لا حاجة اليه فى اثبات المطلوب المذكور لكونه اعلى من هذه الادلة مقدماتها ولانه فى الذهن

مركوز فى عقول العقلاء وان غفلوا عن هذه القضايا **الثانى** اكثر الاحكام الشرعية مبنية على الاستصحاب

فيكون حجة اما الاول فلان الدليل انما يجب العمل به اذا لم يطرء عليه ما يزيل حكمه اما مطلقا كالناسخ او بعضه في الجملة كالتخصيص للعام والتقييد للمطلق او معارضة دليل راجح عليه ولا وسيلة الى العلم بانتفاء ذلك الا

من الاستصحاب واما الثانى فبين **الثالث** الاجماع واقع على ان الشك فى وجود الطهارة ابتداء يمنع من

الدخول فى الصلوة ويوجب فرض تجديدها ولو كان بقاء الشئ على ما كان عليه راجحا لم يكن كذلك لانه

اما ان يكون الراجح عدم الاستصحاب او يكون الاستصحاب وعدمه متساويين ويلزم من الاول جواز الدخول

فى الصلوة من غير تجديد طهارة فى الصورة الاولى وعدمه فى الصورة الثانية وهما باطلان اجماعا وعن الثانى امتناع جواز

الدخول فى الصلوة فى الصورتين جميعا من غير طهارة او عدمه فيهما جميعا والاجماع واقع على خلافه واحتج المخالف

بان التسوية بين الوقتين فى الحكم اما ان يكون لاشتراكهما فى مقتضى ذلك الحكم او لا فان كان الاول كان الحكم فى الزمان

الثانى ثابتا بالقياس لا بالاستصحاب وان كان الثانى كان تسوية بين الوقتين فى الحكم من غير دليل وهو باطل بالاجماع

والجواب ان التسوية بينهما باعتبار ان العلم بثبوت الحكم فى الزمان الاول يقتضى ظن تسويته على ذلك الوجه فى الزمان

الثانى والعمل بالظن واجب ولا يلزم من نفى القياس نفى مطلق الدليل لان القياس دليل خاص ونفى الخاص لا يستلزم نفى العام

اذا عرفت هذا فاعلم ان الناس اختلفوا فى ان النافى هل عليه اقامة الدليل على نفى المدعى ام لا فقال قوم لا دليل عليه

لاتفاق الفقهاء على انه لا دليل على منكر الدين لكونه نافيا ولا على من انكر وجوب صلوة سادسة او صوم شوال

والتعذر اقامة الدليل على النفى لتعذره على اقامة الدليل على براءة الذمة وقال آخرون ولا بد من دليل وهو اختيار السيد المرتضى رح وابو الحسين

البصرى والغزالى واوجب فريق عليه الدليل فى العقليات دون الشرعيات والمص قال ان كان مراد القائل بانه لا دليل

عليه ان النفى قد كان حاصلا من قبل فيغلب على الظن بقاؤه اذا لم يظهر ما يزيل ذلك الظن فهو حق وهو

عين القول بالاستصحاب وقد مضى الكلام فيه وبيان كونه حجة وان كان مراده غير ذلك وان الحكم بالنفي
فيما لا يكون ممتنعا بالضرورة غير محتاج الى دليل فهو باطل لان ذلك النفي اذا لم يكن معلوما بالضرورة فلا بد له
من طريق يعلم به فيجب ذكره عند الدعوى ليبتطر فيه كما يجب على مدعي الاثبات وبالجملة فان الممكن من حيث
هو هو متساوي النسبة الى طرفي الثبوت والنفي فلا يجوز الحكم باحدهما الا لمرجح وهو الدليل وقد وقع الاتفاق
على وجوب اقامة الدليل على الوحدانية وقدم الصانع تعـ وحاصل الدعوى الاولى نفي الشريك له والثانية نفي
الحدوث والبداية عن وجود الله تعـ والجواب عما تمسك به الاولون ان نفي الدليل على المنكر ليس لكونه نافيا و
لا دلالة للعقل على سقوط الدليل عن النافي بل الحكم الشرع هو قوله البينة على المدعي واليمين على من انكر على انه
ملزم باليمين على ذلك النفي وهو قائم مقام الحجة وقد اسقط الحجة في بعض صور الاثبات كما اورد حمى ردا
الوديعة وتلفها وكما لم يكن في ذلك دلالة على سقوط الدليل عن المثبت فكذا المنكر وانتفاء وجوب الصلوة السادسة و
صوم شوال معلوم من دين الاسلام ضرورة او لانه لو كان ثابتا لاشتهر فلما لم يشتهر لم يكن ثابتا وتمنع تعذر العلم
بالنفي كيف والتكليف بإقامة الدليل على نفي الشريك عن الصانع تعـ ثابت بالاتفاق وبقوله تعـ فاعلم انه لا اله
الا الله **قال** البحث الثاني الاستحسان وذهب اليه اكثر الحنفية والحنابلة وانكره الباقون ولا يحصل
بينهم الخلاف معنوي لان بعضهم فسره بانه دليل ينقدح في نفس المجتهد يعسر عبارته عنه وبعضهم قال
انه العدول عن قياس الى قياس اقوى وقال الكرخي انه تخصيص قياس باقوى منه وقيل العدول الى خلاف
النظير لدليل اقوى والقول الاول ان حصل للمجتهد شك فيه لم يجز العمل بالاجماع والا وجب العمل به اتفاقا والثاني متفق
عليه بين باب القياس وكذا الثالث والرابع **اقول** هذا الطريق الثاني من الطرق المختلف فيها وهو المسمى بالاستحسان
والكلام فيه اما في ماهيته او احكامه اما الاول فاعلم ان لفظة الاستحسان استفعال من الحسن ويطلق على ميل
الانسان على ما يهواه من الصور والمعاني والافعال وان كان مستقبحا عند غيره واما معناه فقد اختلف في تعريفه
فحده بعض الحنفية بانه دليل ينقدح في نفس المجتهد ولا يقدر على اظهاره لعدم مساعدة العبارة عليه واخرون
منهم بانه عبارة عن العدول في مسئلة عن مثل ما حكم به في نظائرها الى خلافه لوجه هو اقوى وحاصله راجع الى تفسير
الاستحسان بالرجوع عن حكم دليل خاص الى مقابله بدليل طار عليه اقوى منه من نص او اجماع او غيرهما وقد ظهر انه لا
يتحقق من هؤلاء المختلفين نزاع في حجية الاستحسان في المعنى لانه بالتفسير الاول ان حصل للمجتهد تردد في
كونه دليلا محققا وهما فاسدا لم يجز له التمسك به اجماعا وان تحقق كونه دليلا شرعيا فلا نزاع في جواز التمسك

عن صورة بقياس الى ما هو اقوى منه ثم قال انه عبارة عن تخصيص قياس بقياس اقوى منه وقال الكرخي الاستحسان العدول عن

به مع عدم التعارض وبالتفسير الثاني متفق على كونه حجة عند القائلين بان القياس حجة اذ لا نزاع بينهم في تقديم اقوى القياسين على اضعفهما وكذا بالتفسير الثالث فان حاصله راجع الى تخصيص العلة وقد تقدم البحث فيه اما الرابع فكذلك فان العمل بالدليل الراجح وتقديمه على الدليل المرجوح متعين اتفاقا ويتحصل النزاع بينهم في الاطلاقات اللفظية وتعقيب كل واحد من هذه المعاني بالاستحسان **قال البحث الثامن** ذهب الصحابيس صححه لجواز الخطا عليه والمخالفة وعدم الدليل ليس دليلا على العدم والالزم العكس في المشكوك فيه لعدم الاول ومنع النقيضين ومنع المعتزلة ان يقول الله تعالى للرسول او العالم احكم بما شئت فانك لا تحكم الا بالصواب والا بطل التكليف لان قول ان اخترت افعله وان لم تختر فلا يفعله اباحة ولان المكلف لا ينفك من الفعل والترك فلا يكون مكلفا بما لا ينفك عنه ولان شرط التكليف تعلقه بالحسن فان تساوى الوجود والعدم فيه سقط التكليف والحسن لا بد فيه من طريق والا لزم تكليف ما لا يطاق ولان جوازه في حق العالم يستلزم جوازه في حق العامي وهو باطل

اقول قد اشتمل هذا البحث على ذكر باقي الطرق المختلف فيها وهي ثلثة الاول قول الصحابي اعني الذي ليس من اهل البيت الذين ثبت عصمتهم عليهم السلام ليس بحجة خلافا للقوم حيث ذهبوا الى انه حجة مطلقا والاخرين قالوا انه حجة ان خالف القياس والحق انه ليس بحجة مطلقا لنا ان كل واحد من الصحابة لا شك انهم يجوز عليه الخطاء والغلط ومن هذا حاله لا يكون قوله بمجرده حجة ولان الصحابة اختلفوا في كثير من المسائل كما في مسئلة توريث الجد مع الاخوة من قال لزوجته انت علي حرام وغيرهما وتناقضت فتاويهم فيها فلو كان قول الصحابي بمجرده حجة على غيره لزم وجوب النقيضين وهو محال وفيه نظر فان للمانع ان يمنع من لزوم ما ذكرته وذلك لان كون قول الصحابي حجة في الجملة لا ينافي عدم وجوب العمل به عند قيام المعارض له الراجح عليه او المساوي كغيره من الطرق الشرعية فان كل واحد منها لا يجب العمل به عند قيام المعارض الراجح او المساوي ولا يخرج بذلك عن كونه حجة وطريقا شرعيا في الجملة ووجوب النقيضين انما يلزم على تقدير استواء المختلفين منهم في العلم والزهد والورع ووجوب العمل بهما حينئذ وهو ممنوع بل التخيير كما في العامي عند تساوي المجتهدين في ظنه والمجتهد عند تساوي الامارتين الثاني ذهب بعض الفقهاء الى ان عدم الدليل على الحكم الشرعي دليل على عدمه واستدل عليه بان الحكم الشرعي لا بد له من دليل شرعي لما تقدم والا لزم التكليف بما لا يطاق وذلك الدليل اما نص او اجماع او قياس لقضية معاذ الدالة على انحصار ادلة الحكم الشرعي في الثلثة المذكورة فاذا لم يظفر المجتهد بدليل فيها غلب على ظنه عدمه والعمل بالظن واجب ولان الدليل لو كان معلوما

... لزم اجتماع النقيضين

فى الاول والاصل استمراره واذا لم يكن الدليل موجودا لم يكن الحكم موجودا وهذا فاسد فان عدم دليل الثبوت
لو كان دليلا على عدم الثبوت لكان عدم دليل العدم دليلا على عدم العلم لعدم اولوية احد طرفى العلم اعنى وجود
وعدم فى المحل المشكوك فى ثبوت الحكم له لكونه ممكنا وعدم العدم وجود فيكون الحكم المشكوك معدوما موجودا وما
فى ذلك المحل فيجتمع النقيضان وهو محال بالضرورة وتعبير المصنف عن الثانى المذكور بالعكس انما هو على سبيل التجوز اذ ليس
ذلك عكسا حقيقة الثالث اختلفوا فى انه هل يجوز ان يقول الله تعالى للنبى او للعالم احكم بما شئت فانما تحكم بالصواب
فجزم بجوازه يونس بن عمران وجوزه ابو على الجبائى فى حق النبى دون غيره وتوقف الشافعى وجمهور المعتزلة
على امتناعه واحتجوا عليه بوجوه **الاول** انه موجب لسقوط التكليف فان الشارع اذا قال للمكلف ان اخترت
الامر الفلانى فافعله وان لم تختر فلا تفعله فان ذلك عين الاباحة فلا يكون تكليفا وفيه نظر للمنع من ايجابه سقوط التكليف
عنه كيف وهو مامور بالحكم باحد ذينك الطريقين وملزوم بذلك وهو اخذ على تركه سلمنا لكن لا يلزم من سقوط
التكليف بذلك سقوط سائر التكليف عنه بما دل عليه النص او لم يدل لكن ذلك مما يقول به احد الثانى المكلف
لا ينفك عن احد النقيضين اعنى الفعل والترك ويستحيل تكليف الانسان بما يستحيل انفكاكه عنه لكونه
تحصيلا للحاصل وليس ذلك كالتكليف بخصال الكفارة المخيرة لان المكلف يمكنه الانفكاك عنها جميعا وفيه
نظر فان التكليف انما هو بالحكم بتعيين احد الطرفين وذلك مما ينفك المكلف عنه وليس حاصلا حتى يكون
تحصيلا للحاصل الثالث القصد الى الفعل انما يحسن اذا علم المكلف او ظن كونه حسنا وذلك يوجب تمييز
الحسن عن القبيح قبل الاقدام على الفعل بامارة او دلالة تقتضى ذلك فعلى تقدير فقدهما يكون
مكلفا بما لا يطاق وفيه نظر للمنع من كون حسن القصد الى الفعل مشروطا بعلم كون ذلك الفعل حسنا او
ظنه فانه كثيرا من الافعال الصادرة من المكلف يستحسنها العقلاء مع عدم شعورهم بعلم الفاعل
به ومع علمهم بعدم شعوره بذلك الا ترى الى العبد اذا امره سيده بفعل حسن فامتثل فان العقلاء يمدحونه
على الامتثال ويعرفون بحسنه وان ذهلوا عن كونه عالما او ظانا بحسن الفعل المامور به بل وان علموا ذهوله
عن حسنه الرابع لو جاز ذلك فى حق العالم لجاز فى حق العامى وهو باطل اجماعا وفيه نظر للمنع من الملازمة
قال البحث الرابع فى كيفية الاستدلال لان الدليل والمطلوب ان تناسبا وانما يحصل التناسب بالاشتمال فان اشتمل
المطلوب على الحجة فهو الاستقراء وهو لا يفيد اليقين لجواز ان يكون ما لم يستقرأ بخلاف ما استقرئ الا ان يكون
المذكور فيه جميع الجزئيات وان كان بالعكس فهو القياس فى عرف اهل النظر وهو المفيد لليقين وان اشتمل

ثالث فهو التمثيل والاول الاقتراني والاستثنائي قسمان متصل ومنفصل ويشترط في المتصلة لزوم
الشرطية وكليتها او كلية الاستثناء فان استثنى فيه عين المقدم ينتج عين التالي وان استثنى فيه نقيض التالي
ينتج نقيض المقدم ولا ينتج استثناء نقيض المقدم وعين التالي لجواز ان يكون الملزوم اخص ويشترط في المنفصلة العناد وكلية المقدم او الاستثناء
فان كانت المنفصلة حقيقية ينتج استثناء عين ايهما كان نقيض الآخر ونقيض ايهما كان عين الآخر وان كانت مانعة الجمع ينتج
استثناء عين ايهما كان نقيض الآخر ولا ينتج استثناء النقيض وان كانت مانعة الخلو فبالعكس واما الاقتراني فان كان
الحد الاوسط فيه محمولا في الصغرى وموضوعا في الكبرى فهو الشكل الاول وهو ابين الاشكال وان كان بالعكس فهو
الشكل الرابع وان كان محمولا في المقدمتين فهو الثاني وان كان موضوعا فيهما فهو الثالث ويشترط في الاول ايجاب الصغرى و
كلية الكبرى وفي الثاني اختلافهما بالكيف مع كلية الكبرى وفي الثالث ايجاب الصغرى وكلية احديهما وفي الرابع عدم اجتماع
الخستين الا اذا كانت الصغرى موجبة جزئية وتفاصيل ذلك مذكور في كتبنا المنطقية وكون الكبرى سالبة كلية اذا كانت
الصغرى موجبة جزئية لفظ الاستدلال لغة استفعال من طلب الدليل واصطلاحا يقال على معنيين احدهما عام وهو
ذكر الدليل مطلقا سواء كان عقليا او نقليا قطعيا او ظنيا والثاني خاص وهو عبارة عن دليل لا يكون نصا ولا اجماعا
ولا قياسا والمراد ههنا المعنى الاول واعلم انه لابد وان يكون بين الدليل والمطلوب مناسبة وتلك المناسبة انما يكون باشتمال
احدهما على الآخر فان اشتمل المطلوب على الجزئي فهو الاستقراء وهو ماخوذ من تتبع بعد كرة المستقري القرى قرية قرية
يتتبع الجزئيات جزئيا بعد جزئي فاذا وجدها متفقة في الحكم حكم بالكلي الشامل لها بذلك الحكم مثال ذلك اذا
رأينا الانسان يحرك فكه الاسفل عند المضغ ووجدنا الفرس والاسد والجمل والحمار كذلك حكمنا بان كل حيوان يحرك فكه
الاسفل عند المضغ فقد اشتمل المطلوب وهو قولنا كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ على دليله وهو قولنا الانسان يحرك
فكه الاسفل عند المضغ والفرس والحمار والاسد والجمل كذلك لان قولنا كل حيوان شامل لهذه الحيوانات المذكورة ولجميع ما عداها من انواع الحيوانات وهذا غير مفيد
لليقين لجواز ان يكون بعض جزئياته مخالفا لذلك الكلي كما نقل ان التمساح يحرك فكه الاعلى عند المضغ فلهذا اذا لم يكن الاستقراء تاما بالجزئيات اما ان كان
مفيد لليقين مثل قولنا كل عدد فهو اما زوج واما فرد وكل زوج بعده واحد وكل فرد بعده الواحد فانه
يلزم كل عدد بعده الواحد يقينا وان كان بالعكس فان كان الدليل مشتملا على المطلوب فهو القياس في عرف اهل النظر
وعرفوه بانه قول مؤلف من اقوال اذا سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر وان اشتمل الدليل والمطلوب معا على امر ثالث
وهو علة في ثبوت ذلك الحكم المشترك بينهما فهو التمثيل وهو الذي يسميه الفقهاء قياسا وقد سبق البحث عنه
في احكامه وهو في الحقيقة مركب من الاستقراء والقياس لانا اذا اثبتنا عليه الوصف المعين للحكم كان الاستقراء

باعتبار وجوده فى الاصل كالخمر لزم منه صدق قولنا كل مسكر حرام فيتالف قياس اقتراني هكذا النبيذ

مسكر وكل مسكر حرام ينتج النبيذ حرام والصغرى يقينية والكبرى معلومة بالاستقراء لكن لم يوجد الا

واحد هكذا قيل وفيه نظر لان الاتم اصدق الكبرى مستفاد من الاستقراء فانه قد تقدم انه لا يكفي وجود الوصف مع الحكم وكون

بالصورة المعتبرة والقياس المفيد اليقين اعني المشتمل على المطلوب لا بد فيه من مقدمتين لان نسبة محمول المطلوب

الى موضوعه بالايجاب او السلب لا بد وان يكون كسبية لاستحالة الاستدلال على الغير ودرج لا بد من متوسط بينهما

يكون ثبوت محمول المطلوب او سلبه عنه بناء وثبوت ذلك الموضوع المطلوب او سلبه عنه كذلك فوجب تركبه

من مقدمتين يشتركان فى ذلك المتوسط ويتباينان بطرفين اخرين فان كانت احديهما مشتملة على المطلوب او نقيضه بالفعل

سمي القياس المولف منهما استثنائيا والا فاقترانيا فالقياس الاستثنائي مركب من مقدمتين احديهما شرطية وهي

التي تنحل عن حذف الادوات الى قضيتين والاخرى استثنائية وتحكم بتحقق تلك الشرطية او نقيضها لينتج

عين الاخرى او نقيضه وهو قسمان متصل ومنفصل لانه لما كان مركبا من مقدمتين المستثناة بها العين

احد جزئي القضية الاخرى او نقيضه وتلك القضية المستثنى منها لا بد من تركبها من جزئين بينهما

نسبة اما بايجاب او سلب وتلك النسبة اما لا بد من اللزوم بالاتصال او برفعه او بالعناد الانفصال او رفعه

فان كان الاول كانت القضية شرطية متصلة والجزء الذي دخل عليه حرف الشرط يسمى مقدما والاخر الذي يدخل

عليه حرف الجزاء يسمى تاليا ويسمى القياس المولف منها ومن استثناء احد جزئيها او نقيضه متصلا كقولنا ان كان

هذا انسانا فهو حيوان لكنه انسان فهو حيوان ولكنه ليس حيوانا فهو ليس انسانا وان كان الثاني كانت القضية منفصلة

والقياس المولف منها ومن استثناء احد جزئيها يسمى منفصلا كقولنا اما ان يكون العدد زوجا او فردا لكنه زوج

فهو ليس بفرد لكنه فرد وهو ليس بزوج اما المتصل فشرط انتاجه ان يكون الشرطية فيه لزومية وهي التي يكون

التالي فيها لازما للمقدم لامر يوجب ذلك كالعلية وغيرها وانما كان ذلك شرطا لان المرجع في هذا القياس

الى الاستدلال بوجود الملزوم على وجود اللازم وبانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم وانما يتحقق ذلك في اللزومية لان

الاتفاقية يجب ان يكون طرفاها او صدقهما معلوما فلا يحصل بالقياس المولف منها فائدة ويحتمل جواز مصاحبة

احد الجزئين للاخر في وقت وخلوه عنه في اخر فلا يتحقق الانتاج لجواز مغايرة وقت الاستثناء لوقت المصاحبة

ويجب كونها كلية او كون الوضع او الوضع اعني الاستثناء كليا او كون وقت اللزوم والوضع او الرفع واحدا لانه لولا ذلك

لم يتحقق اللزوم لاحتمال كون وقت الاتصال غير وقت الاستثناء فلا يفضي الى الانتاج ومع تحقق هذه الشرائط ان استثنى

عين المقدم انتج عين التالي وان استثني نقيض التالي انتج نقيض المقدم والا استثناء نقيض المقدم كان اللازم جاز ان يكون
من لزومه ووجود الاعم غير مستلزم لوجود الاخص وكذا ارتفاع الاخص لا يوجب ارتفاع الاعم ولو علم مساواة
المقدم للتالي في العموم والخصوص انتج استثناء عين التالي عين المقدم واستثناء نقيض المقدم نقيض التالي فلهذه
اربع نتائج من استثناء عين المقدم ونقيضه واستثناء عين التالي ونقيضه واما المنفصل فشرطها ان يكون
المنفصلة عنادية وان يكون المقدم كليا او الاستثناء او يكون وقت الانفصال والاستثناء واحدا اما الاول
فلان الانفصال الاتفاقي لا يكفي لجواز ان لا يبقى حال الاستثناء وح لا يدل رفع احد جزئيها او وضعه على رفع الاخر
وعلى وضعه واما الثاني فاما او لا لجواز كون الاستثناء عند عدم الانفصال فلا يتحقق النتيجة ثم المنفصلة
يكون حقيقية وهي التي تمتنع اجتماع جزئيها على الصدق والكذب وهي مركبة من القضية ونقيضها او مساوي
كقولنا هذا العدد اما زوج او الازواج وهذا العدد اما زوج او فرد ولها اربع نتائج حاصلة في استثناء عين كل
من جزئيها والنتيجة نقيض الاخر ومن استثناء نقيض كل منهما ينتج عين الاخر مثل هذا العدد اما زوج او
الازواج وهذا العدد لكنه زوج فهو ليس بفرد لكنه ليس بزوج فهو فرد لكنه فرد فهو ليس بزوج لكنه ليس بفرد
فهو زوج وان كانت مانعة الجمع وهي التي يمتنع اجتماع جزئيها على الصدق دون الكذب مثل هذا الجسم اما ان
يكون انسانا او فرسا وهي مركبة من القضية وما هو اخص من نقيضها فلها نتيجتان من استثناء عين ايهما
كان ينتج نقيض الاخر واستثناء نقيض كل الجزئين غير منتج لانه اعم من عين الاخر والعام لا يستلزم الخاص
ويستلزم عدمه وان كانت مانعة الخلو وهي التي يمتنع اجتماع جزئيها على الكذب دون الصدق مثل اما ان يكون هذا ملونا
او لا يكون اسود وهي مركبة من القضية وما هو اعم من نقيضها فلها نتيجتان من استثناء نقيض الجزئين ينتج عين الاخر كما لو قلت لكنه ليس بملون
كما لو قلت لكنه اسود فهو ملون ولا ينتج استثناء عين احدهما نقيض الاخر ولا عينه اما الاول فلان
كل واحد من الجزئين اعم من نقيض الاخر لا يستلزم الخاص والعام واما الثاني فلان احدهما لو استلزم الاخر لكان ارتفاع
اللازم موجبا لارتفاع الملزوم فيجتمع النقيضان ح لان ارتفاع كل منهما يوجب تحقق الاخر فلو قلت لكنه ملون
لم يلزم ان يكون اسود ولا اسود ولو قلت لكنه ليس باسود لم يلزم كونه ملونا ولا غير ملون واما الاقترانية فان كان
الحد الاوسط المشترك بين المقدمتين محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى مثل كل حيوان جسم وكل جسم محدث
فهو الشكل الاول وهو اظهر الاشكال وابينها واكملها لانتاجه المحصورات الاربع وان كان بالعكس اي موضوعا
في الصغرى محمولا في الكبرى مثل كل جسم محدث وكل حيوان جسم فهو الشكل الرابع وان كان محمولا فيهما

فيه اجبهما مثل كل جسم مؤلف ولا شيء من القديم بمؤلف فهو الشكل الثاني والذي فوقهما مثل كل جسم مؤلف
وكل جسم محدث فهو الثالث ولكل واحد من هذه الاشكال شرائط لا يتحقق يقين الانتاج الا بها
اما الشكل الاول فشرطه بحسب الكيف ايجاب الصغرى وبحسب الكم كلية الكبرى اما الاول فلانهما لو كانت سالبة
لم يحصل الانتاج اليقيني لانه يصدق لا شيء من الانسان بفرس وكل فرس صهال والحق السلب
ولو قلنا في الكبرى وكل فرس حيوان كان الحق الايجاب واما الثاني فلانه يصدق
كل انسان حيوان وليس كل حيوان ناطقا والحق الايجاب ولو قلنا في الكبرى وليس كل حيوان صاهلا كان الحق السلب
فضروبه المنتجة اربعة الاول من موجبتين كليتين ينتج موجبة كلية مثل كل ج ب وكل ب آ ينتج كل ج آ الثاني من
كليتين والصغرى موجبة كقولنا كل ج ب ولا شيء من آ ب ينتج لا شيء من ج آ الثالث من موجبتين والصغرى جزئية
مثل بعض ج ب وكل ب آ ينتج بعض ج آ الرابع من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية
مثل بعض ج ب ولا شيء من ب آ ينتج بعض ج ليس آ واما الشكل الثاني فشرطه بحسب الكيف اختلاف
مقدمتيه بالايجاب والسلب بحيث يكون احديهما موجبة والاخرى سالبة وبحسب الكم كلية الكبرى واما الاول فلانهما
لو اتفقتا في الايجاب لم يحصل الجزم بالنتيجة فانه يصدق على كل انسان حيوان وكل ناطق حيوان والحق الايجاب
ولو قلنا في الكبرى وكل فرس حيوان كان الحق السلب ولو اتفقتا في السلب لم يحصل الجزم بالانتاج ايضا لانه
يصدق لا شيء من الانسان بفرس ولا شيء من الناطق بفرس والحق الايجاب ولو قلت في الكبرى ولا شيء من
الحمار كان الحق السلب واما الثاني فلانه يصدق كل انسان
ناطق وليس كل فرس ناطقا كان الحق السلب ولو قلت في الكبرى وليس كل حيوان ناطقا كان الحق الايجاب
فضروبه المنتجة اربعة وكل منها ما ينتجه الا برده الى الشكل الاول الاول من كليتين والصغرى موجبة مثل كل
ج ب ولا شيء من آ ب ينتج لا شيء من ج آ وبيانه اما بالخلف وهو ضم نقيض النتيجة الى الكبرى لينتج ما ينافي الصغرى
بان نقول لو لم يصدق لا شيء من ج آ لصدق نقيضه وهو بعض ج آ فنضمه مع الكبرى هكذا بعض ج آ
ولا شيء من آ ب ينتج بعض ج ليس ب وهو الضرب الرابع من الشكل الاول واما بعكس الكبرى ليرتد الى الاول
وهو الضرب الثاني منه هكذا كل ج ب ولا شيء من ب آ ينتج لا شيء من ج آ والثاني من كليتين والكبرى
موجبة مثل لا شيء من ج ب وكل آ ب ينتج لا شيء من ج آ وبيانه
اما بالخلف وهو ان يقول لو لم يصدق قولنا لا شيء من ج آ

لصدق نقيضه وهو بعض ج آ ونضمه الى الكبرى هكذا بعض ج آ وكل آ ب ينتج بعض ج ب وهو يناقض
الصغرى وهو الضرب الثالث من الشكل الاول او نعكس الصغرى ونجعلها كبرى ثم نعكس النتيجة هكذا كل آ
ب ولا شئ من ج ب ينتج لا شئ من آ ج وينعكس الى قولنا لا شئ من ج آ وهو المط وهذا هو الضرب الثاني
من الشكل الاول الثالث من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية مثل بعض ج ب
ولا شئ من آ ب ينتج بعض ج ليس آ وبرهانه اما بالخلف وهو ان نقول لو لم يصدق قولنا بعض ج ليس آ
لصدق نقيضه وكل ج آ ونضم الى الكبرى هكذا كل ج آ ولا شئ من آ ب ينتج لا شئ من ج ب وهو يناقض
الصغرى وهذا هو الضرب الثاني من الشكل الاول واما بعكس الكبرى ليصير الى ضرب الرابع من الشكل الاول واما
بالافتراض وهو ان يفرض موضوع الجزئية وهو البعض من الجيم المحكوم عليه بالباء فيصدق معا مقدمتان
كليتان احديهما كل د ب والاخرى كل د ج فيضم الاولى وهي قولنا كل د ب الى الكبرى وهو قولنا و لا
شئ من آ ب ينتج لا شئ من د آ ثم يعكس الثانية الى قولنا بعض ج د ونضمها الى هذه النتيجة هكذا بعض
ج د ولا شئ من د آ ينتج بعض ج ليس آ الرابع من جزئية سالبة صغرى وموجبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية
مثل بعض ج ليس آ وكل آ ب ينتج بعض ج ليس آ وكل آ ب ينتج بعض ج ليس آ وبيانه بالخلف بان نقول
لو لم يصدق قولنا بعض ج ليس آ لصدق نقيضه وكل ج آ فنضمها الى الكبرى وهي قولنا كل آ ب ينتج كل ج ب وهو
يناقض الصغرى واما الشكل الثالث فشرطه بحسب الكيف ايجاب الصغرى وبحسب الكم كلية احدى المقدمتين اما
الاول فلانها لو كانت سالبة لم يحصل الجزم بالانتاج لانه لم يصدق قولنا لا شئ من الانسان بحجر ولا شئ من الانسان
بفرس مع صدق السلب ولو قلت في الكبرى وكل انسان ناطق كان الحق الايجاب واما الثاني فلانه لو كانت المقدمتان
جزئيتين لم يجب اتحاد الوسط فلا يجب التعدي من الاوسط الى الاصغر كما تقول بعض الحيوان انسان وبعض
الحيوان فرس مع كذب الايجاب ولو قلت وبعض الحيوان ناطق كذب السلب فاذن ضروبه الناتجة ستة لان
الشرط الاول اسقط ثمانية حاصلة من ضرب السالبتين الصغريين كليتين ينتج موجبة جزئية مثل كل ج
ب وكل ج آ ينتج بعض ب آ وبيانه اما بالخلف وهو ضم نقيض النتيجة الى الصغرى لينتج من الشكل الاول ما
يناقض الكبرى هكذا كل ج ب ولا شئ من ب آ ينتج لا شئ من ج آ وهو يناقض الكبرى المستلزمة لصدق
نقيضها واما بعكس الصغرى ليرتد الى الضرب الثالث من الاول هكذا بعض ب ج وكل ج آ ينتج بعض ب آ
الثاني من كليتين والكبرى سالبة هكذا كل ج ب ولا شئ من ج آ ينتج بعض ب ليس آ وبيانه اما بالخلف وهو

مع الكبريات الاربع فلان الساقط [illegible] الصغرى [illegible] الاولين [illegible]

بان يضم نقيض النتيجة الى الصغرى لينتج ما ينافي الكبرى هكذا كل ج ب وكل ب آ ينتج كل ج آ وهو
ينافي الكبرى واما بعكس الصغرى ليرجع الى الشكل الاول هكذا بعض ب ج ولا شيء من ج آ ينتج بعض ب آ د
بيانه بالخلف بان يضم نقيض النتيجة الى الصغرى لينتج ما ينافي الكبرى هكذا بعض ج ب ولا شيء من ب آ ينتج
بعض ج ليس آ وهو الضرب الثالث من الشكل الاول واما بالافتراض بان نفرض الموضوع وهو البعض الذي من
ج وهو ب د فيصدق مقدمتان كل د ج وكل د ب فيضم الاولى الى الكبرى ليصير هكذا كل د ج وكل ج آ
ينتج د آ ثم يجعل هذه النتيجة كبرى الثانية هكذا كل د ب وكل د آ ينتج بعض ب آ الرابع من موجبة جزئية
صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية مثل بعض ج ب ولا شيء من ج آ ينتج بعض ب ليس آ وبيانه
اما بالخلف بان يقول لو لم يصدق قولنا بعض ب ليس الصادق نقيضه وكل ب آ فنجعله كبرى للصغرى
ليصير هكذا بعض ج ب وكل ب آ ينتج بعض ج آ وهو ينافي الكبرى او بعكس الصغرى بحيث يرتد الى الاول
بان يقول بعض ب ج ولا شيء من ج آ ينتج بعض ب ليس آ وهو المدعى واما بالافتراض بان نفرض
الموضوع وهو بعض ج د فيصدق كل د ج وكل د ب فنضم الاول الى الكبرى ليصير هكذا كل د ج ولا شيء
من ج آ ينتج لا شيء من د آ ثم يضم هذه النتيجة الى الثانية بان نقول كل د ب ولا شيء من د آ ينتج بعض ب
ليس آ الخامس من موجبتين والصغرى كلية ينتج موجبة جزئية مثل كل ج ب وبعض ج آ ينتج بعض ب آ وبيانه اما بالخلف
بان نقول لو لم يصدق قولنا بعض ب آ لصدق نقيضه وهو لا شيء من ب آ ونضم الى الصغرى فيصير هكذا كل
ج ب ولا شيء من ب آ ينتج لا شيء من ج آ وهو ينافي الصغرى واما بعكس الكبرى وجعلها صغرى وعكس النتيجة هكذا
بعض آ ج وكل ج ب ينتج آ ب وينعكس الى قولنا بعض ب آ وهو المطلوب واما بالافتراض بان نفرض الموضوع في الكبرى
د فيصدق كل د ج وكل د آ ثم نجعل الاولى الصغرى للكبرى هكذا كل د ج وكل ج ب ينتج كل د ب ثم نضم
هذه النتيجة الى الثانية هكذا كل د ب وكل د آ ينتج بعض ب آ السادس من موجبة كلية الكبرى وسالبة جزئية صغرى
ينتج سالبة جزئية مثل كل ج ب وبعض ج ليس آ ينتج بعض ب ليس آ وبيانه اما بالخلف وهو ان نقول لو لم يصدق
قولنا بعض ب ليس آ لصدق نقيضه وهو قولنا كل ب آ وهو ينافي الكبرى واما بالافتراض بان نفرض موضوع السالبة
د فيصدق كل د ج ولا شيء من د آ فيضم الاولى الى الصغرى هكذا كل د ج وكل ج ب ينتج كل د ب ثم يضم هذه
النتيجة الى الثاني هكذا كل د ب ولا شيء من د آ ينتج بعض ب ليس آ وهو المطلوب واما الشكل الرابع فشرطه بحسب الكم والكيف
امران احدهما عدم اجتماع الخستين اعني السلب والجزئية فيهما الا اذا كانت الصغرى موجبة جزئية والكبرى سالبة كلية

ويمكن نقيض الكبرى واما العكس الصغرى ليرجع الى الاول هكذا بعض ج د وكل د ب ينتج بعض [illegible]

تسقط تسعة اضرب وهي الحاصلة من السالبة الجزئية الصغرى مع المحصورات الاربع الكبريات والسالبة الجزئية
الكبرى مع الثلث الصغريات وهي ما عدا السالبة الجزئية والموجبة الجزئية الكبرى مع السالبة الكلية الصغرى والحاصل
من السالبة الكلية مع مثلها وباعتبار الشرط الثاني وهو عدم استعمال الموجبة الجزئية الصغرى الا مع السالبة الكلية الكبرى
ضربان وهما الحاصلة من الموجبة الجزئية الصغرى مع الموجبتين الكليتين فبقى النتائج من خمسة وبه خمسة الاول من
موجبتين كليتين ينتج موجبة جزئية مثل كل ج ب وكل آ ج ينتج بعض ب آ وبيانه اما بعكس الترتيب ليصير الضرب الاول
من الشكل الاول ثم عكس النتيجة او بالخلف وهو ان نقول لو لم يصدق قولنا بعض ب آ لصدق نقيضه وهو
لا شيء من ب آ ينتج لا شيء من ج آ وهو تضاد الكبرى الثاني من موجبتين والكبرى جزئية ينتج موجبة جزئية
مثل كل ج ب وبعض آ ج ينتج بعض ب آ وبيانه كالاول الثالث من كليتين والصغرى سالبة كلية مثل لا شيء
من ج ب وكل آ ج ينتج لا شيء من ب آ وبيانه بما تقدم ايضا الرابع من كليتين والكبرى سالبة ينتج سالبة
جزئية مثل كل ج ب ولا شيء من آ ج ينتج بعض ب ليس آ وبيانه بعكس المقدمتين ليصير هكذا بعض ب ج
ولا شيء من ج آ ينتج بعض ب ليس آ وهو الضرب الرابع من الشكل الاول وبالخلف وبان نقول لو لم يصدق
بعض ب ليس آ وهو الضرب الرابع من الشكل الاول وبالخلف بان نقول لو لم يصدق بعض ب ليس آ
لصدق نقيضه وهو قولنا كل ب آ فنجعله صغرى الكبرى هكذا كل ب آ ولا شيء من آ ج ينتج لا شيء من ب
ج وهو نقيض الصغرى الخامس من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية مثل بعض ج ب
ولا شيء من آ ب ينتج بعض ب ليس آ وبالخلف وهو ان نقول لو لم يصدق قولنا بعض ب ليس آ لصدق نقيضه
وهو كل ب آ فنجعله صغرى الكبرى هكذا كل ب آ ولا شيء من آ ج ينتج لا شيء من ب ج وهو يناقض عكس الصغرى
وعكسه يناقض الصغرى واعلم ان البيان بالخلف عام في بيان ضروب الاشكال الثلثة كلها كما عرفت واما العكس
والافتراض فليس كذلك ولهذه الاشكال شرائط اخرى بحسب الجهة لا يتحقق الانتاج الا معها اعرضنا عن ذكرها لئلا
يفضي الى التطويل وهي مذكورة على الوجه المفصل في الكتب المنطقية للمصنف وغيره فليطلب هنالك **قال** البحث
الخامس في الاعتراضات وحاصلها منع او معارضة فمنها الاستفسار وهو طلب تفسير اللفظ لاجمال او غرابة
ويكلف بيانه وجوابه ببيان الظهور في المراد ومنها فساد الاعتبار وهو مخالفة القياس النص وجوابه التأويل
ومنها فساد الوضع وهو اثبات اعتبار الجامع في نقيض الحكم بنص او قياس او اجماع ومنها ان المنع
ومنها منع حكم الاصل ولا ينقطع به المستدل وجوابه اثبات الحكم ومنها منع وجود العلة في الاصل او كونها علة

وجوابهما بذكر ما يدل على وجودها في الاصل من عقل او حس او شرع او اثبات العلية باحدى الطرق
السابقة ومنها عدم التاثير وهو ابداء وصف في الدليل مستغنى عنه وهو اما عدم التاثير في الوصف
بان يكون طرديا ويرجع الى بيان استفاء مناسبة الوصف وهو سوال المطالبة وجوابه واما عدم التاثير
في الاصل بان يكون الوصف قد استغنى عنه في اثبات الحكم في المقيس عليه بغيره ويرجع الى المعارضة في
الاصل ورده قوم لامكان التعليل بامرين واما عدم التاثير في الحكم بان يذكر في الدليل وصفا لا تاثير له في
الحكم وهو راجع الى عدم التاثير في الوصف بالنسبة الى الحكم ان كان طرديا واما عدم التاثير في الفرع وهو ان الوصف المذكور
في الدليل لا يطرد في جميع صور النزاع وان كان مناسبا فهو راجع الى عدم التاثير في الحكم ومنها القدح في
المناسبة او في افضاء الحكم الى المقصود ومنها خفاء الوصف او عدم انضباطه ومنها المعارضة اما في الاصل
بمعنى آخر وفي قبوله خلاف فان صرح المعترض بالفرق بين الاصل والفرع وجب عليه بيان نفيه عن الفرع
والا فلا ولا يفتقر الى اصل الوصف الذي عارض به وجوابه اما بمنع وجود الوصف او المطالبة بتاثيره واما
في الفرع بما يقتضي نقيض حكم المستدل اما بنص او اجماع او غيرهما واختلف في قبوله من حيث ان المعترض
شانه الهدم لا الاستدلال ومن حيث تحققه بذلك اذ دليله مقاوم لدليل المستدل ويكفي الترجيح بطريق واما
في الاصل والفرع معا وهو سوال الفرق وليكن هذا آخر ما نذكر في هذا الكتاب ومن اراد التطويل في هذا
الفن فليطلبه من كتابنا المسمى بنهاية الوصول في علم الاصول فانه قد بلغ الغاية وتجاوز النهاية والله الموفق
للصواب واليه المرجع والمآب **اقول** الاعتراضات ان تكثرت تفاصيلها يرجع الى قسمين احدهما المنع من
مقدمات الدليل الذي ذكره المستدل على الحكم الذي ادعاه والثاني المعارضة في الحكم باقامة دليل يدل
على نقيض ذلك الحكم وهي ثلثة عشر اعتراضا الاول الاستفسار وهو طلب شرح مدلول اللفظ الذي ذكر في
الدليل ولا يحسن ذلك الا اذا كان اللفظ مجملا مترددا بين محملين او محامل على السواء او كان غريبا لا يعرفه
السامع معناه اذ الاستفسار عن البين الواضح عناد ولهذا قيل ما ثبت فيه الاستبهام صح عنه
الاستفهام وعلى السائل بيان كونه مجملا او غريبا فان قيل ظهور الدليل شرط لصحته وذلك انما يتم اذا لم
يكن اللفظ مجملا ولا غريبا فيكون نفي الاجمال والغرابة شرطا في الدليل فعلى المستدل القيام به دون المعترض
والجواب ان الاجمال لما كان مخالفا للاصل كان نفيه ظاهرا فلم يحتج المستدل الى بيان نفيه فكان بيان ذلك
على المعترض ولا يسمع منه دعوى الاجمال والغرابة في اللفظ لكونه لم يفهم منه شيئا اذا كان ظاهرا مشهورا

عند اهل اللغة والشرع لانتسابه الى العناد اذ الظاهر عدم خفائه عليه اما لو بين الغرابة بطريق او الاجمال
بالاشتراك بسبب تردده بين احتمالين كفاه ذلك ولم يفتقر الى ذكره ذلك التسوية بينهما اذ الاصل عدم
الرجحان ولتعذر بيان التسوية وقدرة للمستدل على بيان تحقق الرجحان وانما قدم هذا السوال
على غيره لان ما غايره متفرع على فهم المعنى ومتاخر عنه وهذا السوال لفهم المعنى فهو متقدم عليه وجواب
هذا السوال في دفع الاجمال بسبب الغرابة التفسير والشرع ان عجز عن ابطال غرابته في دفع الاجمال بجهة
الاشتراك منع تعدد محامل اللفظ او بيان الظهور في مقصوده ان امكن اما بالنقل عن اهل اللغة او الشرع او ببيان
انه مشهور فيه والشهرة اية الظهور او بقراين معينة الثاني فساد الاعتبار وهو عبارة عن مخالفة
القياس للنص ومعناه ان ما ذكره من القياس لا يمكن اعتباره في بناء الحكم عليه لمخالفة النص لا لفساد
في وضع القياس وتركيبه وجوابه اما بالطعن في سند النص المذكور ان امكن او منع ظهور اللفظ في المقصود او
التاويل كما في قول الشافعية في مسئلة تارك التسمية ذبح من اهله في محله فيحل كناسي التسمية فيقال
هذا مخالف للنص وهو قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وان لم يسلم الثابت فيقول المستدل ههنا
ما دل بذبح الكفار بدليل جئ ذكر الله على قلب المومن وان لم يسم فساد الوضع وهو كون الجامع قد ثبت
اعتباره بنص واجماع في نقيض الحكم مثل قول الشافعي في اثبات كون تكرار المسح على الراس سنة مسح فيسن فيه
التكرار كالاستطابة فيقول المعترض المسح معتبر بالنص في كراهية التكرار في المسح على الخفين وجوابه ببيان المانع
من التكرار في صورة النص لتعرضه للتلف فهو نقض لوجود الوصف اعني المسح هنا منفكا عن الحكم وهو استحباب
التكرار الا انه يثبت النقيض فان ذكره باصله فهو القلب وقد تقدم وان بين مناسبة للنقيض من غير اصل
من الوجه المدعى فهو القدح في المناسبة لاستحالة مناسبة الوصف الواحد حكمين متناقضين في جهة
واحدة ومن غير الجهة المدعى لا يقدح لامكان اشتمال الوصف اعني المسح هنا منفكا على جهتين يناسب بكل جهة
منهما حكما مثل كون المحل مشتهى فانه يناسب الاباحة لازاحة الخاطر والتحريم لقطع اطماع النفس الرابع منع الحكم
في الاصل وانما اخره عما تقدم من الاعتراضات لانه من غير قبيل النظر في تفاصيل القياس وما تقدم نظر في
القياس من الجملة والنظر في الجملة متقدم على النظر في تفصيله مثاله قول الشافعي في ازالة النجاسة بالخل
مائع لا يدفع الحدث فلا يزيل حكم النجاسة كالدهن فيقول الحنفي معترضا امنع الحكم في الاصل فان الدهن
عندي مزيل لحكم النجاسة وقد اختلف الفقهاء في انقطاع المستدل اذا وجه المنع حكم الاصل عليه قوم فقال

يكون لان اشتغاله الكلام للدلالة على حكم فى الاصل لم يتم مطلوبه وهو انقطاع وان شرع فى ذلك
فقد ترك ما هو بصدده وعدل عما انشاؤه من الدليل على حكم الفرع ولا يتم مقصوده الا بالدلالة
على حكم الاصل فكما يتوقف دليله على وجود علة الاصل فى الاصل وعلى وجودها فى الفرع وعلى علية الوصف
كذا يتوقف على اثبات حكم الوصف لانه احد اركان القياس وكما لا يمنع احد من تقرير القياس عند منع
وجود علة الاصل ومنع كونها علة فيه ومنع وجودها فى الفرع باثبات مطلوبه والاستدلال على من
منع ذلك فكذا يجب ان لا يمنع هنا من الاستدلال على الحكم لتساوى الجميع فى افتقار القياس اليه وجوابه
بان بين تحقق الحكم فى الاصل بنص او غيره الخامس منع وجود العلة فى الاصل وانما اخره عن منع حكم الاصل
لما عرفت من علة حكم الاصل متفرع على ثبوت حكم الاصل كما تقدم مثاله قول الشافعى فى جلد الكلب حيوان يغسل الاناء من ولوغه
سبعا فلا يطهر بالدباغ كالخنزير ويقول المعترض امنع وجوب الغسل سبعا من ولوغ الخنزير وجوابه بذكر ما يدل على وجود
ذلك الوصف المدعى كونه علة فى الاصل من عقل او حس او شرع على حسب ذلك الوصف فى كل مسئلة السادس منع علية الوصف المدعى
كونه علة ويسمى سؤال المطالبة وهو اعظم الاسئلة الواردة على القياس لعموم وروده على كل وصف يدعى كونه علة الحكم وانما اخره عما
قبله على الاسئلة لان علية الوصف التى تحققها متوقف على تحققه ضرورة كون وجود الصفة فرع وجود الموصوف وقد
اختلف فى وجوده والحق ذلك لان اثبات الحكم فى الفرع مما لا يمكن اسناده الى مجرد حكم الاصل من غير جامع
بينهما والجامع يجب كونه فى الاصل بمعنى الباعث لا بمعنى الامارة على ما سبق والوصف الطردى لا يصلح ان يكون
باعثا فيمتنع التمسك به فى القياس فلو لم يقبل هذا السؤال افضى الى التمسك بالاوصاف الطردية المحضة
ولا يكاد يخفى فساده فان قيل لا معنى للقياس الا رد الفرع الى الاصل بجامع بينهما وقد اتى المستدل بذلك
وخرج عن وظيفته فعلى المعترض القدح فيه والجواب المنع من تحقق القياس اذا كان الجامع فيهما الا ما يغلب
على الظن كونه علة الحكم فيه وجواب هذا السؤال ببيان ما يدل على علية الظن من نص او مناسبة او غيرهما
مما سبق من طرق العلة السابع عدم التاثير وهو عبارة عن ابداء وصف فى الدليل مستغنى عنه فى اثبات
الحكم او نفيه وقد قسمه الجدليون الى اربع اقسام الاول عدم التاثير فى الوصف وهو ان يكون الوصف المذكور فى
الدليل طرديا لا مناسبة فيه ولا شبهة كما يقال فى صلوة الصبح صلوة لا يجوز قصرها فلا تقدم على الوقت اما عدم جواز القصر فطردى بالنسبة الى الحكم
المذكور لعموم تقديم الاداء على الوقت فى المغرب وحاصل هذا السؤال يرجع الى ابداء استغناء الحكم المانع من كونه علة له و
هو سؤال المطالبة وجواز سؤال المطالبة وقد تقدم الثانى عدم التاثير فى الاصل وهو ان يكون الوصف قد استغنى

عنه فى اثبات الحكم فى الاصل المقيس عليه بغيره وذلك كما يقال فى بيع الغائب مبيع غير مرئى فلا يصح
بيعه كالطير فى الهواء والسمك فى الماء فان ما وجد فى الاصل من العجز عن تسليم المبيع مستقل
فى اثبات الحكم وهو عدم صحة البيع واختلفوا فيه فرده الاستاد ابو اسحق الاسفرائنى لان حاصله يرجع
الى اثبات علة اخرى للحكم فى الاصل وتعليل الحكم الواحد بعلتين غير ممتنع عنده وقبل آخرون محتجين
بانه متى ظهر فى الاصل ما يصلح للتعليل وراء ما ذكره المستدل احتمل تعليل الحكم بهما معا وبكل واحد منهما
اما معين ومبهم على وجه لو تعين احدهما امتنع التعليل بالآخر فعلى الاول يمتنع الالحاق اذا لم يكن
مشتملا معا والثانى ممتنع ايضا لاستحالة تعليل الواحد بعلتين تامتين والثالث يلزم منه الترجيح من غير مرجح
وهو محال كذا لزم منه والرابع لا يتحقق معه الالحاق على تقدير تحقق احد الوصفين فى الفرع دون الآخر لجواز كون
ذلك الآخر هو العلة وحقيقة هذا الاعتراض المعارضة فى الاقسام وجوابه اما بالمنع من وجود الوصف المعارض
به فى الاصل والمطالبة بتاثيره اذا كان طريق اثبات العلة من جانب المستدل المناسبة او الشبه دون السبر
والتقسيم وبيان كونه ملغى فى جنس الاحكام كالطول والقصر ونحوهما او كونه ملغى فى جنس الحكم المعلل وان كان
مناسبا كالذكورة فى باب العتق او ببيان كونه مستقلا فى اثبات الحكم فى صورة دون الوصف المعارض به بظاهر
او اجماع مثل لا تبيعوا الطعام فى معارضة المطعوم بالطعام بالكيل فان الطعم علة مستقلة بظاهر الخبر المذكور اذا تعلق
الحكم على الوصف مشعر بعليته او ببيان رجحان ما ذكره من الوصف على ما عارض به المعترض بوجه من وجوه
الترجيحات السابقة الثالثة عدم التاثير فى الحكم وهو ان يذكر فى الدليل وصفا لا تاثير له فى الحكم المعلل كما
يقال فى مسئلة المرتدين اذا اتلفوا اموالنا فى دار الحرب طائفة مشركة فلا يجب عليهم الضمان بتلف اموالنا
دار الحرب كاهل الحرب فان الاتلاف فى دار الحرب ودار الاسلام وحاصل هذا يرجع الى عدم التاثير فى الوصف لان الاتلاف فى دار
الحرب وصف وان ادرج فى الحكم الرابع عدم التاثير فى الفرع وهو عبارة من كون الوصف المدعى علة للحكم لا يطرد فى جميع صور النزاع
فان كان مناسبا وهو بطلان النكاح المنافى بطل فى جميع صور النزاع وقع فيما اذا زوجت نفسها من الكفو وغيره من الكفو وحاصل هذا يرجع الى عدم التاثير
فى الحكم لان التزويج من غير كفو موثر فى الاصل الثانى المفتح من الوصف المناسب للعلل فى الحكم بما يلزم من ترتب ذلك عليه تحصيلا للمصلحة
وجود مفسدة مساوية لتلك المصلحة او راجحة عليها وجوابه ببيان رجحان تلك المصلحة على المفسدة بطريق
تفصيل يختلف باختلاف المسائل واما اثبات الرجحان بطريق اولى يطرد فى جميع المسائل وذلك بان يقول
لو لم يترجح المصلحة على المفسدة المعارضة لها مع البحث التام وعدم الاطلاع على ما يمكن اضافة الحكم اليه فى محل التعليل

سوى ما ذكرته لزم ثبوت الحكم بعيد او هو خلاف الاصل التاسع القدح فى افضاء الحكم المقصود وهو ما
علل به كما لو علل حرمة المصاهرة على التابيد فى حكم المحارم بالحاجة الى دفع الحجاب بين الرجال والنساء المفضى
الى الفجور فاذا كان التحريم مؤبدا انسد باب الطمع فى مقدمات الهم بها والنظر اليها بشهوة المفضية الى الفجور
فيقول المعترض هذا الحكم غير صالح للافضاء الى هذا المقصود من حيث انسداد باب النكاح ادعى الى محذور الوقوع
فى الفجور لكن النفس مائلة الى ما منعت منه غالبا وجوابه بان الحرمة المؤبدة بما يمنع من النظر الى المراة
بشهوة عادة والامتناع العادى الى مر والاوقات وتطاول الازمنة يصير كالامتناع الطبيعى كالامهات
وبه يتحقق انسداد باب الفجور العاشر كون الوصف المعلل به باطنا خفيا كما لو علل بالرضاء والقصد فانه
قد يقال القصد والرضا من الاوصاف الباطنية الخفية التى لا يطلع عليها بانفسها فلا يكون علة للحكم الشرعى
ولا معرفا له فان الخفى فى نفسه لا يكون معرفا لغيره وجوابه ببيان انضباط الرضا بما يدل عليه من العبارات
والصيغ الظاهرة وضبط القصد بما ينبئ عنه من الافعال المشاهدة الحادى عشر كون الوصف المعلل به
مضطربا غير منضبط كالتعليل بالحرج والمشقة والزجر والردع ونحو ذلك فانه لا قد يقال ان هذه الاوصاف
مما يضطرب ويختلف باختلاف الاشخاص والاحوال والازمان وما هذا شانه فدأب الشارع فيه رد الناس
الى المظان الظاهرة الجلية دفعا للعسر عن الناس فى البحث عنها لقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر
ودفعا للاضطراب فى الاحكام عند اختلاف الصور بسبب اختلاف هذه الامور بالزيادة والنقصان والشدة والضعف
وجوابه ببيان كون ما علل به منضبطا بنفسه او بضابطة كضبط الحرج والمشقة بالسفر ونحوه الثانى عشر المعارضة
فى الاصل بمعنى اخر غير ما تعلل به منضبطا بنفسه سواء كان مستقلا بالتعليل كمعارضة من علل تحريم الربا
فى الفضل بالطعم بالكيل او القوت او غيرهما مستقلا بالتعليل على حدة او يكون داخلا فى التعليل وجزءا من العلة وذلك
كمعارضة من علل وجوب القصاص فى القتل بالمثقل بالقتل العمد العدوان بالجارح فى الاصل اعنى القتل المحدد
ونحوه وقد اختلف الجدليون فى قبوله فمنهم من رده بناء منه على انه يمتنع تعليل الحكم بعلتين كما سبق البحث فيه
ولهذا قالوا لو قدرنا انفراد ما ذكره المستدل مجردا عن المعارض صح كونه علة اجماعا واذا صح التعليل به لكونه
صالحا لذلك فى نفسه لا لعدم المعارض لان العدم لا يجوز كونه علة ولا جزءا منها لما تقدم واذا صح التعليل به
مع عدم المعارض صح التعليل به مع وجوده ولانه لا معنى للعلة الا ما ثبت الحكم عقيبها مع المناسبة وهو موجود فى كل واحد
من الوصفين وكان كل منهما علة ومنهم من قبله واوجب على المستقل القيام بالجواب عنه وهو اختيار جماعة

من المتاخرين لانه لما وجد في الاصل وصفان اعني الوصف الذي ذكره المستدل والوصف الذي ذكره
المعترض وحده او هما جميعا بحيث يكون كل منهما جزءاً من العلة والاولان باطلان لانه ترجيح من غير مرجح فتعين
الثالث وح يمتنع تعدية الحكم من الاصل الى الفرع اذ لم يجتمع فيه الوصفان وبتقدير تساوي الاحتمالات الثلثة يمتنع
التعدي على تقديرين منهما وهما كون العلة المجموع منهما وكونها الوصف الذي ذكره المعترض وامكان التعدية على
تقدير واحد وهو كون العلة وصف المستدل فيكون التعدية ارجح لان وقوع احتمال من الاحتمالين اغلب من وقوع احتمال
واحد بعينه والحق ان استناد الحكم الى احد الوصفين المناسبين له من غير ترجيح يكون تحكما كما لو اعطى فقيها
فقيرا درهما وهل على المعترض بيان انتفاء الوصف الذي ابداه للمعارضة للمستدل عن الفرع ام لا قال قوم نعم
لان مقصوده الفرق بين الاصل والفرع وذلك لا يتم الا بالنفي اذ على تقدير تحقق ذلك الوصف في الفرع يكون
الفرع ملحقا بالاصل على تقادير الثلثة وهو مط المستدل فلا يتم ح غرض المستدل وقال آخرون لا يجب عليه
ذلك لانه ان كان موجودا في الفرع افتقر المستدل الى بيان وجوده فيه ليصح الالحاق والا لم يصح وفصل
آخرون فقال ان صرح المعترض بقصد الفرق بين الاصل والفرع وجب عليه بيان انتفاء الوصف الذي
ابداه عن الفرع وان لم يصرح بقصد ذلك لم يجب بان يقول هذا الوصف قد ثبت اذ لا بد من ادراجه في التعليل
بما ذكرته من الدليل فان غير متحقق في الفرع ثبت الفرق وان كان متحققا فيه فالحكم يكون ثابتا في الفرع بالمجموع
الوصفين فيثبت ان المستدل لم يذكر في الابتداء العلة بتمامها بل بعضها واي الامرين قدر فالاشكال
لازم وهل يفتقر المعترض الى اصل الوصف الذي عارض به المستدل يشهد له بالاعتبار قال قوم لا وهو المختار
لان حاصل هذه المعارضة اما نفي الحكم لعدم العلة كنفي وجوب القصاص في المثقل لعدم العلة وهي مجموع القتل
العمد العدوان الخارج او صد المستدل عن التعليل بالوصف الذي ذكره وعلى التقديرين لا يحتاج الى
اصل آخر وايضا فاصل المستدل هو اصل المعترض فانه كما يشهد لوصف المستدل باعتبار كذا يشهد لوصف
المعترض باعتبار وجوابه اما بمنع وجود الوصف الذي ادعاه المعترض في الاصل او بعدم صلاحيته للتعليل لخفائه
عدم انضباطه او المطالبة بتاثيره وان كان مثبتا المناسبة الشبهة لا بالسبر والتقسيم الثالث عشر المعارضة في الفرع
بما يقتضي نقيض حكم المستدل اما بنص او اجماع ظاهر او بوجود مانع الحكم او بفوات شرطه ولا بد من بيان كونه
وتحققه مانعا او شرطا على مثل طريق اثبات المستدل كون الوصف الذي علل به علة وقد اختلف في قبوله فرده قوم
وقبله آخرون اما الاولون فقالوا ان المعارضة استدلال وبناء وحق المعترض ان يكون هادما لا بانيا واما الآخرون

واما الاخرون فقالوا انه لما كان استدلاله وبناؤه ملزوما لهدم ما بناه المستدل لمقاومة دليله لدليله كان
مقبولا اذ لا يحجر على المعترض في سلوك طريق الهدم خصوصا اذا لم يكن هادم سواه فانه لو لم يقبل لزم ابطال
مقصود المناظرة واختلف ائمة البحث والاجتهاد في جوابه ان يقدح فيه المستدل بكلما للمعترض ان يقدح فيه
لو كان المستدل متمسكا به وان عجز عن جميع ذلك فقد اختلفوا في جواز دفعه بالترجيح لدليله فمنهم من منعه
لان ما ذكره المعترض وان كان مرجوحا الا انه لا يخرج عن كونه اعتراضا والاصح جوازه لانه مهما ترجح ما ذكره المستدل
على دليل المعترض بوجه من الوجوه الترجيحية تعين العمل به والغاء دليل المعترض وهو مقصوده الرابع
عشر الفرق وهو عبارة عن المعارضة في الاصل والفرع معا حتى لو اقتصر على احدهما لم يكن فرقا واختلفوا
في قبوله فمنع قوم لما فيه من الجمع بين اسولة مختلفة وهي المعارضة في الاصل والمعارضة في الفرع ومنهم من قبله
وجعله عبارة عن السؤالين وهو مذهب ابن شريح وآخرون جعلوه سؤالا واحدا لاتحاد المقصود منه وهو الفرق
وان اختلف صيغته وقد تقدم البحث في ذلك وجوابه جواب المعارضة في الاصل والمعارضة في
الفرع وقد عرفته وثاني الاعتراضات واجوبتها تقدمت وحيث انتهى كلام الملهم قدس الله روحه الى هاهنا
فلينقطع الكلام حامدين لله تعالى على تواتر نعمه وتظافر آلائه وقسمه ومصلين على خاتم الرسل وسيد الانبياء
محمد المصطفى وآله الائمة الاصفياء صلوة لا انقطاع لها ولا انقضاء له

١٣١٦ ھ



